SERGE
HUTIN

EDIZIONI
MEDITERRANEE

# LO GNOSTICISMO

## CULTI, RITI, MISTERI



*Orizzonti dello spirito / 80*
*Collana fondata da Julius Evola*






SERGE HUTIN

# LO GNOSTICISMO

*CULTI, RITI, MISTERI*

Con un'Appendice di Ezio Albrile

*Edizione italiana a cura di Gianfranco de Turris*

*Traduzione di Pasquale Faccia*

EDIZIONI
MEDITERRANEE

*In copertina: rappresentazione di Abraxas da una gemma magica.*
*Abraxas è il signore del mondo intermedio*

Finito di stampare nel mese di febbraio 2007



ISBN 978 - 88 - 272 - 1868 - 6

# INDICE

## Seconda parte
## Storia delle gnosi

# INTRODUZIONE

All'inizio della sua imponente opera contro le eresie, sant'Epifanio (morto nel 403) fornisce un elenco impressionante – benché, ci viene precisato, incompleto – di terribili sette che minacciavano l'unità della Chiesa: Simoniani, Menandriani, Satorniliani, Basilidiani, Nicolaiti, Stratiotici, Fibioniti, Zaccheani, Borboriti, Barbelioti, Carpocraziani, Cerintiani, Nazareni, Valentiniani, Tolemaici, Marcosiani, Ofiti, Cainiti, Sethiani, Arcontici, Cerdoniani, Marcioniti, Apelliti, Encratiti, Adamiti, Melchisedechiani... (e l'elenco potrebbe continuare a lungo). Negli scritti di tutti i Padri della Chiesa che hanno combattuto gli gnostici (*gnostikoi*), ossia i falsi cristiani che pretendevano di possedere una conoscenza (γνῶσις, *gnosis*) fuori del comune, troviamo lo stesso panorama costituito da movimenti eretici diversificati e ramificati all'infinito, come funghi velenosi, oltre che da innumerevoli sette e sotto-sette. A proposito dei Valentiniani, sant'Ireneo (vescovo di Lione a partire dall'anno 177) osserva perfino che è "impossibile indicarne due o tre che dicano la stessa cosa sul medesimo argomento: si contraddicono nel modo più assoluto, tanto nei discorsi quanto nei fatti" (1). Sono molti gli storici che considerano ancora lo gnosticismo come una congerie di fantasticherie bizzarre, incoerenze, strani miti, fantasmagorie prive di qualsiasi interesse filosofico, in definitiva nient'altro che una branca particolarmente degenerata dell'inquietante sincretismo religioso del I e del II secolo della nostra era (2).

(1) Ireneo, *Adversus haereses*, I, 11, 11 [*Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano, 1981].

(2) Cfr. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, t. I, Puf, Parigi, 1948, p. 502-507.

Se questo peculiare punto di vista dei Padri della Chiesa è ancora assai diffuso, lo gnosticismo assume un aspetto ben diverso presso gli "occultisti" e i "teosofi" contemporanei: invece di eretici perversi o deliranti, troviamo uomini detentori di iniziazioni prestigiose, iniziati ai misteri orientali, in possesso di conoscenze occulte ignote ai comuni mortali e segretamente trasmesse a pochissimi "maestri": la gnosi rappresenta la conoscenza totale, incommensurabilmente superiore alla fede e alla ragione. Lo gnosticismo verrà allora ricollegato alla originaria sapienza primordiale, fonte dei singoli culti.

Lo storico delle religioni, dal canto suo, si tiene accuratamente lontano dai presupposti dogmatici o razionalisti: la sua ambizione non è quella di rifiutare o riconoscere lo gnosticismo, ma di studiare l'origine e lo sviluppo delle diverse forme storiche della gnosi.

L'estrema diversità delle speculazioni gnostiche è innegabile: "Sarebbe più esatto parlare di gnosticismi, piuttosto che di gnosticismo" (3). Troviamo la stessa diversità nell'ambito del culto e dei riti, in cui gli slanci più ascetici si oppongono alle pratiche più innominabili: nei "misteri" e nelle iniziazioni degli gnostici si ritrovano i due poli estremi del misticismo (4).

Eppure, è facile scoprire una sorta di innegabile "aria di famiglia" fra i diversi gnosticismi, malgrado le molteplici divergenze e opposizioni che in essi si manifestano.

Quale che sia la dispersione delle sette e delle scuole (d'altro canto, più limitata di quanto non affermino gli eresiologi, che sembrano aver artificiosamente differenziato le ramificazioni di uno stesso gruppo, se non addirittura i gradi successivi di iniziazione), e anche se la denominazione *gnostikoi* non è (nella maggior parte dei casi) (5) accettata dagli stessi eretici, non è affatto arbitrario chiamare *gnostici* i sistemi o le idee che presentino le stesse tendenze caratteristiche. Spingendosi più in là degli eresiologi, gli storici moderni non hanno esitato a generalizzare il concetto di gnosi al di fuori del Cristianesimo.

Lo studio scientifico dello gnosticismo cristiano ha avuto i suoi pionieri: Chifflet nel XVII secolo e poi Beuasobre, Mosheim nel XVIII... ma solo all'inizio dell'ultimo secolo esso ha conosciuto un notevole

(3) E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Geuthner, Parigi, 1925 (II edizione), p. 439.

(4) L. Fendt, *Gnostische Mysterien*, Monaco, 1922.

(5) Solo un gruppo di settari, chiamati esattamente gnostici, rivendicavano per se stessi tale prestigioso appellativo.

incremento (grazie agli studi di Horn, Neander, Lewald, Baur e così via). L'importante *Histoire critique du gnosticisme* di Jacques Matter (Parigi, 1828; riedita a Strasburgo nel 1843) ha costituito per lungo tempo un classico; in essa, l'autore definiva la gnosi come "l'introduzione nell'ambito del Cristianesimo di tutte le speculazioni cosmologiche e teosofiche che avevano formato la parte più considerevole delle antiche religioni dell'Oriente, e che anche i neoplatonici avevano adottato in Occidente". Innumerevoli storici delle religioni hanno in seguito tentato di ricollegare lo gnosticismo cristiano – ovvero quell'insieme di dottrine e riti che attingono a un fondo comune di speculazioni, immagini e miti – a una fonte *anteriore al Cristianesimo*. In tal modo, la gnosi è stata collegata all'Egitto, a Babilonia, all'Iran, alle religioni misteriche del mondo mediterraneo, alla filosofia greca (6), all'esoterismo giudaico, perfino all'India. Lungi dal costituire l'effetto di una riflessione degenerata sugli enunciati cristiani a opera di pochi, lo gnosticismo apparirà finalmente agli occhi dell'orientalista come un fenomeno di "sincretismo", più o meno fortuito, fra il Cristianesimo e altre dottrine fondamentalmente *estranee* a quest'ultimo (7). Le opere degli esperti tedeschi (Kessler, W. Brandt, Anz, Reitzenstein, Bousset) hanno così permesso di liberarsi della prospettiva eresiologica per lo studio delle gnosi cristiane: "Per l'esattezza, si tratta non di eresie immanenti al Cristianesimo, quanto piuttosto degli esiti di un incontro e di una convergenza fra la nuova religione ed una corrente di idee e sentimenti che esisteva prima di quella, e che le era in origine estranea e rimarrà sostanzialmente tale" (8).

Dopo una trentina d'anni, si tende perfino ad attribuire il nome di "gnostici" a correnti diverse dalle gnosi cristiane eterodosse e dalle loro posteriori ramificazioni dualistiche (manicheismo, catarismo): gnosticismi esterni al Cristianesimo (come il mandeismo e l'ermetismo *stricto sensu*), l'alchimia, la Kabbala ebraica, l'ismaelismo e le eresie musulmane da quest'ultimo derivate, oltre ad alcune moderne dottrine "esoteriche".

(6) Harnack definiva la gnosi "l'estrema ellenizzazione del Cristianesimo".

(7) Cfr. l'opera classica di W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottinga, 1907.

(8) H.-C. Puech, "Phénoménologie de la gnose" (sintesi di un corso), in *Annuaire du Collège de France*, anno 53, p. 166. Cfr. l'eccellente puntualizzazione del professor Puech, "Où en Est le problème du gnosticisme", in *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. XXXIX, 1934-35, p. 137-158 e 295-314.

Reagendo al comparativismo, pur avvalendosi comunque delle sue scoperte, gli esperti della scienza delle religioni (Hans Jonas, Karl Kerényi, Simone Pétrement, Henri-Charles Puech, G. Quispel...) si sono accostati allo gnosticismo seguendo un metodo *fenomenologico* (9): invece di porre l'accento sui dettagli delle dottrine, dei miti o dei riti, hanno cercato di mettere in risalto l'*attitudine* specifica, il caratteristico modo di procedere spirituale che le condiziona, ponendo così in luce i grandi temi (espressi o impliciti) che in ultima analisi si ritrovano dietro le idee, le immagini, i simboli gnostici. Se gli gnosticismi sono molto diversi fra loro, *lo* gnosticismo è un'attitudine esistenziale assolutamente caratteristica, un *tipo speciale* di religiosità. Non è arbitrario enunciare un concetto generale di *gnosi*, "conoscenza" salvifica che si traduce in reazioni umane ben precise, sempre le stesse. Se lo gnosticismo non fosse che una serie di aberrazioni dottrinali proprie di certi eretici cristiani dei primi tre secoli, il suo interesse resterebbe puramente archeologico; ma esso rappresenta assai di più: l'attitudine gnostica riapparirà *spontaneamente*, al di fuori di qualsiasi trasmissione diretta; questo particolare tipo di religiosità presenta perfino alcune sconcertanti affinità con certe aspirazioni assolutamente "moderne". Lo "gnosticismo" degli eresiologi costituisce l'esempio caratteristico di un'ideologia religiosa che tende a riapparire incessantemente in Europa e nel mondo mediterraneo in epoche di grave crisi sociale e politica (10).

L'unità della gnosi postulata dai "fenomenologi" contemporanei non è affatto quella invocata dagli adepti della teosofia e dell'esoterismo: secondo questa particolare prospettiva, la Gnosi sarebbe la *fonte* di tutte le religioni e il loro supremo fondamento. Per René Guénon (1886-1951), il grande "tradizionalista" francese (11), e per i suoi di-

(9) Precisiamo che non si tratta di un'applicazione speciale della filosofia di Edmund Husserl (sulla quale vedi J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, in "Que sais-je?", n. 625, e S. Bachelard, *La logique de Husserl*, collezione "Epiméthée", Puf, 1957).

(10) Cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gottinga, 1934 e 1954, 2 voll. [*Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1991]; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, 1947; H.-C. Puech, "La gnose et le temps", in *Eranos-Jahrbuch*, t. XX, Zurigo, 1952, p. 57-113, e *Phénoménologie de la gnose*, 2 voll.

(11) P. Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, Chacornac, Parigi, 1958 [*La vita semplice di René Guénon*, Luni, Milano, 2005]; P. Sérant, *René Gué-*

scepoli (12), in tutte le religioni si ritrova l'idea di una emancipazione metafisica dell'uomo per mezzo della Gnosi, vale a dire della conoscenza integrale: esiste una sorprendente *universalità* di alcuni simboli e miti, da cui il postulato logico di una comune origine dei diversi esoterismi religiosi, che si esprimono necessariamente mediante le grandi religioni "exoteriche" di cui formano il nucleo centrale. Agli occhi dello storico delle religioni, la teoria guénoniana non può evidentemente essere provata (ma nemmeno negata): certamente, le dottrine esoteriche si assomigliano (13), ma non vi è affatto bisogno, per spiegare tali convergenze, di postulare una Tradizione primordiale atemporale, preservata da uno o più "centri" iniziatici. È sufficiente ricordare la legge scoperta dai "fenomenologi": poiché, date le stesse condizioni, lo spirito umano reagisce nello stesso modo, non ci si può sorprendere di trovare un po' ovunque le *medesime* aspirazioni. Non vanno trascurate neanche le *filiazioni* storiche, talvolta del tutto impreviste.

"[...] Si possiede la gnosi, conoscenza beatificante", scrive Paul Masson-Oursel, "quando si discrimina l'assoluto nella sua intima essenza da ciò che lo relativizza" (14). Tale definizione, che si ricollega a quella dei "tradizionalisti", è troppo generica: la *salvezza per mezzo della conoscenza* è un'aspirazione che caratterizza numerosi movimenti religiosi – ad esempio, il Buddhismo – che di solito non sono annoverati nello *gnosticismo*. Quest'ultimo rappresenta un tipo *molto speciale* di religiosità, che rappresenta una sorta di sintesi di aspirazioni "orientali" e "occidentali": l'Oriente "metafisico" che aspira alla liberazione viene spesso contrapposto, benché ciò sia lungi dall'essere sempre vero, all'Occidente "religioso" che aspira alla salvezza; lo gnosticismo assicura precisamente una sorta di legame, di ponte, fra le religioni di forma "sentimentale" e personale e le religioni dette "metafisiche" e impersonali. Lo gnostico – come evidenziano le approfondite ricerche del professor Henri-Charles Puech, membro dell'Istituto e docente presso il Collegio di Francia – parte da un'esperienza assolutamente *soggettiva* per elevarsi alla ricerca di un'illuminazione salvifica.

*non*, La Colombe, Parigi, 1953 [*René Guénon. La vita e l'opera di un grande iniziato*, Convivio/Nardini, Firenze, 1990].

(12) Cfr. L. Benoist, *L'ésotérisme*, in "Que sais-je?", n. 1031.

(13) Cfr. J. Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Payot, Parigi, 1940 [*Storia delle dottrine esoteriche*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984]; inoltre, per un particolare punto di vista, J.-A. Rony, *La magie*, in "Que sais-je?", n. 413.

(14) P. Masson-Oursel, *La pensée en Orient*, A. Colin, Parigi, 1949, p. 149.

La prima parte di quest'opera determinerà con precisione le caratteristiche generali di tale atteggiamento (o, piuttosto, di tutta una serie di atteggiamenti): sulla scorta di numerose citazioni (mutuate soprattutto dallo gnosticismo cristiano, ma integrate con altre "testimonianze"), saremo in grado di porre nella giusta luce slanci, aspirazioni, dottrine assolutamente caratteristiche. In un secondo momento, studieremo la storia degli ideali gnostici, dalle loro lontane origini precristiane alle loro sorprendenti "rinascite" in epoca contemporanea.

La portata di quest'opera non ci permette di affrontare alcuni problemi particolari (15); malgrado ciò, riteniamo di aver dimostrato tutto l'interesse filosofico e storico delle ricerche in un ambito che alcuni autori considerano ancora pervaso da pittoresche fantasie. Se molti gnostici parlano un linguaggio sconcertante per l'uomo contemporaneo, se sembrano costituire, almeno a prima vista (16), innumerevoli raggruppamenti eterogenei, la loro attitudine è, in fondo, molto *moderna*: essi ci appaiono come uomini angosciati dall'idea di essere *gettati nel mondo*, i quali credono di aver trovato il modo di vincere questa insopportabile angoscia sfuggendo al mondo stesso.

Teniamo a precisare che in tutta la prima parte di questo studio abbiamo seguito le linee di forza, assai significative, del pensiero gnostico, messe in risalto dal professor H.-C. Puech.

(15) Sarebbe interessante, ad esempio, condurre delle ricerche sul possibile influsso delle gnosi cristiane sulle sette russe (a proposito di queste ultime, cfr. G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes*, Payot, Parigi, 1950, cap. VI).

(16) Cfr. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, t. I, p. 42: "Questi nomi [quelli dei numerosi gruppi collegati alla setta degli gnostici veri e propri] si moltiplicavano secondo i paesi o, forse, in funzione di iniziazioni più o meno particolari, creando una confusione in cui lo storico moderno si trova piuttosto smarrito".

PRIMA PARTE

# GLI ATTEGGIAMENTI GNOSTICI

*Capitolo 1*

# LA CONOSCENZA SALVIFICA

La parola greca *gnosis* significa semplicemente "conoscenza", ma nella letteratura gnostica non si tratta affatto di un sapere qualunque. La gnosi rappresenta una conoscenza ammantata di uno straordinario prestigio:

> "Ben poche sono le persone in grado di possedere tale conoscenza, una fra mille, due fra diecimila" (1).

Simon Mago inizia in questo modo la sua grande "Rivelazione" (*Apophasis*):

> "Questo è lo scritto della *Rivelazione della Voce e del Nome*, che proviene dal Pensiero e dalla grande Potenza infinita; ecco perché esso sarà sigillato, occultato, racchiuso in quella dimora in cui la radice del Tutto trova il suo fondamento".

La *gnosis*, appannaggio degli iniziati, si oppone alla comune *pistis* (credenza, fede) dei semplici fedeli. Più che una "conoscenza" propriamente detta, dunque, è una *rivelazione* segreta e misteriosa. Le sette gnostiche affermano spesso di possedere libri di origine *allogena*, vale a dire estranea, superiore al mondo profano in cui ci dibattiamo. Tali opere sono attribuite a personaggi prestigiosi, autentici inviati celesti; ecco, ad esempio, l'*explicit* del *Libro sacro del grande Spirito invisibile*, una delle opere in uso nella setta dei Sethiani:

(1) Basilide (Ireneo, *Adversus haereses*, I, 24, 6).

> "Questo è il libro scritto dal grande Seth [uno dei figli di Adamo]. Egli l'ha celato entro alti monti sui quali il sole non sorge mai, né potrebbe farlo. Fin dai giorni dei profeti, degli apostoli e dei predicatori, neanche il [suo] nome è mai apparso nei cuori, né ha potuto farlo. Le loro orecchie non l'hanno mai udito. Questo libro è stato compilato dal grande Seth in scritture di centotrenta anni; egli l'ha nascosto sotto il monte chiamato Charax affinché, negli ultimi tempi e negli ultimi istanti, esso potesse manifestarsi" (2).

Tutti gli gnostici cristiani affermano di ricollegarsi attraverso vie misteriose a insegnamenti segreti dati da Gesù ai suoi discepoli: Basilide, ad esempio, sosteneva di aver ricevuto da Matteo le dottrine esoteriche rivelate dal Salvatore a questo apostolo. Si deve ai componenti delle sette gnostiche la messa in circolazione di numerosi Vangeli apocrifi: *Vangelo degli Egiziani*, *Vangelo di Maria*, *Apocrifo* (nel senso letterale greco di "Libro segreto") *di Giovanni* (3), ecc. Chi dice *gnosi* indica per ciò stesso la trasmissione d'insegnamenti segreti, di "misteri" riservati a un piccolo numero di "spirituali", alla "generazione incrollabile".

In cosa essa si distingue, allora, da altre dottrine teosofiche od occultiste? "Si chiama o si può chiamare *gnosticismo* – o anche *gnosi* – ogni dottrina o attitudine religiosa fondata sulla teoria o sull'esperienza del conseguimento della Salvezza attraverso la conoscenza" (4). La gnosi traduce sempre un bisogno individuale di *salvezza*, di liberazione:

> "[...] la gnosi", scrive il professor Puech, "rappresenta un'esperienza in cui ci si ricollega a una possibile esperienza interiore, destinata a costituire una condizione imperdibile (nel senso del latino *inammissibilis*, 'che non può essere perduto'), attraverso la quale, nel corso di un'illuminazione che è insieme rigenerazione e divinizzazione, l'uomo rientra in possesso della sua verità, si risveglia e recupera la coscienza di sé, ovvero della sua natura propria e della sua origine autentica; per ciò stesso, egli si conosce o riconosce in Dio, conosce Dio e appare a se

(2) J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, p. 197.

(3) Cfr. *Vangelo di Maria*, a cura di J.-Y. Leloup, Servitium, 2000, e *Vangeli di Giovanni nei testi gnostici*, a cura di G. Jacopino, Istituto Patristico Augustinianum, 1995 (N.d.C.).

(4) H.-C. Puech, "Phénoménologie de la gnose", in *Annuaire du Collège de France*, anno 53, p. 163.

stesso come emanato da Dio ed estraneo al mondo, acquisendo in tal modo, con il possesso del proprio 'io' e della reale condizione in cui si trova, la spiegazione del proprio destino e la certezza definitiva della propria salvezza, scoprendosi – di diritto e da tutta l'eternità – come un essere salvato" (5).

Teodoto, discepolo di Valentino, ci dice che possedere la gnosi significa sapere "ciò che noi fummo e che siamo diventati, dove eravamo, dove siamo stati gettati, dove andiamo e da dove proviene la redenzione: cosa sia la nascita e cosa sia la rinascita" (6).

La gnosi risponde sempre a un'angoscia soggettiva dell'individuo, ossessionato dai grandi enigmi metafisici. La *Pistis Sophia* ("Fede Sapienza"), il più noto degli scritti gnostici in lingua copta, ci offre una lunga enumerazione di conoscenze di cui beneficeranno le anime elette: per quale motivo sono stati creati la luce e le tenebre, il caos, i tesori di luce, gli empi, i buoni, le emanazioni di luce, il peccato, il battesimo, l'ira, la bestemmia, l'ingiustizia, l'adulterio, la purezza, la superbia, il riso, la maldicenza, l'obbedienza e l'umiltà, la ricchezza, la schiavitù; perché esistono i rettili, gli animali selvatici, il bestiame, le pietre preziose, l'oro, l'argento, le piante, le acque, l'oriente e l'occidente, le stelle e così via (7). In altre parole, la gnosi permette all'uomo – svelandogli il mistero che nasconde la sua origine e il suo destino – di comprendere il *significato* di *tutte* le cose.

Una tale "conoscenza", una tale "illuminazione" fa del suo beneficiario un essere più elevato degli altri:

"L'uomo, infatti, è un vivente essere divino, che va accostato non al resto degli esseri viventi terreni, ma a quelli superiori e celesti che chiamiamo dèi. Se anzi non dobbiamo temere di dire la verità, l'uomo veramente uomo si colloca ancora più in alto degli dèi, o, per lo meno, vi è una completa eguaglianza di poteri fra l'uno e gli altri.
In effetti, nessuno degli dèi celesti varcherà mai i confini del cielo per scendere sulla terra; al contrario, l'uomo è in grado di elevarsi fino al cielo, può misurarlo e conoscere ciò che è in alto nel cielo e ciò che è in basso, tutto imparando con precisione e meraviglia suprema; non ha

(5) *Ivi*, p. 168-169.

(6) *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2.

(7) *Pistis Sophia*, 206-216 (i numeri dei capitoli si riferiscono all'edizione di C. Schmidt) [*Pistis Sophia*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano, 1999].

neppure bisogno di lasciare la terra per stabilirsi lassù, tanto lungi si estende il suo potere" (8).

È ben noto il seguente passo di san Paolo, sovente evocato dall'esoterismo cristiano:

"Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare" (9).

Grazie all'illuminazione di cui ha beneficiato, lo gnostico si serve persino dell'angoscia pur di pervenire alla suprema conoscenza.

"In realtà", afferma Simone, "l'acqua che si scopre dopo aver attraversato il Mar Rosso [Simone interpreta qui un passo dell'Esodo] è amara: essa, infatti, è la via che conduce alla conoscenza delle cose della vita, ed è il cammino che passa attraverso le difficoltà e le amarezze. Ma trasformata da Mosè, vale a dire dal Verbo, quest'acqua amara diviene dolce (10).

La gnosi – simboleggiata da un *fuoco* illuminatore e generatore – strappa l'anima dell'eletto al "sonno" profondo in cui era immersa: da qui l'impiego di metodi di addestramento spirituale destinati a provocare particolari stati di coscienza e di super-coscienza. Eppure, una volta attinta, la γνῶσις rappresenta una conoscenza totale, *istantanea*, che l'individuo possiede o non possiede affatto; è la "conoscenza" intrinseca, *assoluta*, che abbraccia l'Uomo, il Cosmo e la Divinità. E solo grazie a questa *conoscenza* – e non in virtù della fede o delle opere – l'individuo può essere *salvato*: quali che siano i tratti caratteristici dello gnosticismo come filosofia religiosa (11), è questa la posizione che caratterizza sul piano generale la gnosi, oltre che, è opportuno precisarlo, l'atteggiamento *esistenziale* da cui essa procede: attraverso il

(8) *Corpus Hermeticum*, X, 24-25 [*Corpus Hermeticum*, a cura di A.D. Nock, A.J. Festujère e I. Ramelli, Bompiani, Milano, 2005].

(9) Seconda epistola ai Corinzi, XIII, 2-4.

(10) Citato da Ippolito, *Philosophoumena*, VI, I, 15 (trad. A. Siouville).

(11) Cfr. H. Leisegang, *Die Gnosis*, A. Kröner, Lipsia, 1924 (edizione francese: *La gnose*, Payot, Parigi, 1951), cap. I, *Il pensiero gnostico*.

carattere di esperienza *vissuta* la gnosi manifesta la sua autentica originalità (12).

Paradossalmente, alcuni gnostici cristiani collocano all'origine del male un desiderio di conoscenza: in una delle versioni del mito di *Sophia*, la colpa di questa "saggezza" è quella di aver voluto contemplare la Divinità insondabile; un'altra entità mitico-metafisica, *Horos*, "il Confine", offrirà a *Sophia* la consapevolezza dei limiti della sua natura. Basilide annuncia l'avvento finale della "grande Ignoranza" che s'impossesserà di tutti gli esseri viventi, che da quel momento in poi non cercheranno più di conoscere ciò che li trascende: "Sono immortali tutti gli esseri che rimangono al loro posto" (13). Ma nello gnosticismo una tale attitudine è assolutamente eccezionale.

*

* *

Lo gnostico si salva attraverso la conoscenza; ma *da cosa* dev'essere salvato? Veniamo in tal modo introdotti allo studio dell'atteggiamento dello gnostico nei confronti del proprio corpo, del mondo visibile e dell'esistenza sensibile in generale.

(12) I simboli, i miti, i riti gnostici sono in genere mutuati – ma soltanto per essere impiegati *in un contesto alquanto speciale* – da tradizioni religiose anteriori, persino da quello che Jung chiama l'"inconscio collettivo" (cioè, il fondo ancestrale della personalità inconscia).

(13) Citato da Ippolito, *Philosophoumena*, VII, 27, 3.

*Capitolo 2*

# MISERIA DELL'UOMO

## 1. L'uomo prigioniero del suo corpo

"Non abbiate pietà della carne nata dalla corruzione", proclama una preghiera catara, "ma dello spirito che vi è imprigionato".

Lo gnostico considera il proprio corpo come la "prigione" in cui il suo io autentico è stato rinchiuso:

> "O Dio di luce, anima preziosa! Chi ha oscurato il tuo occhio luminoso? [...] Senza sosta tu cadi da una miseria all'altra, senza nemmeno rendertene conto [...] E chi ti ha condotto in esilio dalla tua magnifica terra divina, gettandoti in questa oscura prigione?" (1).

> "Io sono un Dio nato dagli dèi, risplendente, scintillante, radioso, profumato e bellissimo, ma ora sono piombato nella miseria. Ripugnanti diavoli senza nome mi hanno afferrato e ridotto all'impotenza" (2).

> "Provo angoscia e sofferenza nell'abito di carne,
> nel quale mi hanno condotto e mi hanno gettato
> [è l'anima che parla] (3)".

Lo gnostico intransigente manifesta un'invincibile ripugnanza nei confronti delle diverse manifestazioni della normale sessualità (desi-

(1) Testo manicheo citato da S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, Parigi, 1947, p. 185.

(2) Testo canteo citato da S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, op. cit., p. 186.

(3) *Ginzâ* (Libro sacro dei Mandei), 461, 10-11.

derio sessuale, congiungimento carnale, concepimento, nascita), nonché dei principali avvenimenti della vita fisica (nascita, malattie, vecchiaia, morte...). Una tale avversione nei confronti del corpo conduce gradualmente a considerare quest'ultimo come un qualcosa di *estraneo* che occorre subire: il corpo viene paragonato a un "cadavere", a una "tomba", a una "prigione", a un "compagno indesiderabile" o a un "intruso", a un "malfattore", a un "avversario", a un "drago divoratore", a un "mare le cui tempeste minacciano di ingoiarci". Il corpo, strumento di umiliazione e di sofferenza, attira lo spirito verso il basso, gettandolo in un abietto torpore, nel degradante oblio della propria origine. Il puro gnostico arriverà ad aborrire il parto, responsabile dell'"imprigionamento" delle anime sventurate (4).

Si incontrano talvolta sentimenti di disprezzo del corpo nella predicazione cattolica, ma in effetti si tratta di una prospettiva ben diversa: quando un predicatore (Bossuet, ad esempio) allude a quei potenziali cadaveri rappresentati da tutti gli esseri umani nel loro complesso, non si tratta di condannare il corpo, ma di mostrare la *vanità*, il carattere fugace e transitorio di tutto ciò che è meramente "terreno"; quanto alla procreazione, lungi dall'essere odiosa, rappresenta un dovere imposto a ogni coppia cattolica coniugata.

L'attitudine del Buddha è assai vicina al pessimismo gnostico:

> "La nascita è sofferenza, la vecchiaia è sofferenza, la malattia è sofferenza, la morte è sofferenza, essere uniti a ciò che non si ama è sofferenza, essere separati da ciò che si ama è sofferenza, non avere ciò che si desidera è sofferenza [...]. La rinascita è causata da un desiderio sempre incontentabile, accompagnato da un attaccamento passionale, un'attrazione nei confronti della vita in questa o in un'altra forma, vale a dire del piacere sensuale, dell'esistenza o dell'annullamento [...]" (5).

Ma il Buddhismo, tutto sommato, assegna al "desiderio" un determinismo impersonale, mentre la carne è, secondo la prospettiva gnostica, qualcosa di *perverso*, di malizioso, di orribile.

(4) Questa attitudine *religiosa* non va confusa con il rifiuto di procreare determinato da ragioni individuali (paura delle sofferenze del parto o desiderio di non pregiudicare il proprio benessere materiale).

(5) *Sermone di Benares*.

*L'uomo prigioniero della sua anima inferiore*

C'è di peggio: a imprigionarci non è solo la carne, ma anche tutta una serie di determinismi psicologici che non hanno affatto origine materiale.

> "E mi sembra", dice Valentino, "che nel cuore accada all'incirca ciò che avviene in una locanda nella quale soggiornino in un dato momento persone incivili [...] Esse non hanno alcuna cura del luogo, poiché appartiene ad altri. Lo stesso succede al cuore, finché viene trascurato: resta impuro, ed è la dimora di una folla di demoni. Ma quando il Padre, il solo buono, lo guarda, esso viene santificato e risplende di luce" (6).

Altri due grandi gnostici cristiani, Basilide e suo figlio Isidoro, definiscono le passioni "appendici" (προσαρτήματα), quindi non inerenti all'anima: esse rappresentano delle malefiche entità avventizie, delle "particolarità" – istinti "del lupo", "della scimmia", "del leone" o "del capro" – che penetrano nell'anima, vi prendono dimora, plasmandovi desideri inferiori e grossolani.

Se Basilide considera comunque gli uomini come responsabili, pur se incoscienti, delle proprie cattive inclinazioni, e anche se esse sono conseguenze di errori commessi nel corso di vite anteriori (7), molti gnostici adottano volentieri la teoria platonica secondo cui il male si spiega con l'ignoranza. Essi negano il libero arbitrio:

> "Gli Arconti del Destino sono quelli che costringono l'uomo a peccare" (8).

Comunque sia, ciascun uomo accoglie dentro di sé una sorta di anima demoniaca che soffoca il principio buono. L'essere umano possiede due anime: un'anima celeste, che rappresenta il suo vero "io", e un'anima inferiore, posta in lui dai demoni per obbligarlo a peccare. Diverse spiegazioni – che variano secondo i maestri e le diverse sette – ci vengono fornite per questa ignominia.

(6) Citato da Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 114, 3-6 [*Gli Stromati*, a cura di G. Pini, Edizioni Paoline, Roma, 1985].

(7) Basilide scandalizzò i cattolici affermando che perfino il martirio dev'essere considerato come un'espiazione.

(8) *Pistis Sophia*, 131, 336. Cfr. la celebre frase di Cristo (Lc 23,34): "Essi [i suoi carnefici] non sanno quello che fanno".

Nella *Pistis Sophia*, ad esempio, troviamo l'idea secondo cui l'anima umana è composta di tre parti: una parte superiore spirituale, una inferiore materiale e uno spirito "contaffattore", posto nell'uomo alla nascita, che è causa del peccato (9).

In linea di massima, gli gnostici non ammettono una semplice opposizione fra un principio materiale e un altro immateriale: al corpo e all'anima propriamente detta si sovrappone un principio superiore, lo *spirito* o *pneuma* (10).

## 2. L'uomo prigioniero del mondo

Il pessimismo gnostico può estendersi a *tutta* la creazione materiale, che diverrà allora un'opera malriuscita, anzi funesta o criminale. Per gli gnostici, il problema del male è assillante: "Da dove viene il Male? Perché esiste il Male?". Da questo lancinante interrogativo deriva una prospettiva *dualista*:

> "Lo gnostico sarà particolarmente indotto a opporre a Dio la materia o un principio malvagio, nonché a distinguere dal Dio trascendente, *ignoto* o *estraneo* al mondo e assolutamente buono, un dio inferiore o nemico, creatore del mondo e dei corpi [...]" (11).

Lo gnostico soffre dolorosamente per il fatto di essere stato *gettato* in un mondo malvagio, "strano", assurdo, un mondo verso il quale il suo vero essere non prova alcuna affinità.

Il mondo è il luogo della morte, della sofferenza, della bassezza, del male; è una "cloaca", un "deserto", una "notte" di "sterminate acque tenebrose". Ma esso è anche una "fortezza" ermeticamente chiusa e circondata da mura o fossati in apparenza invalicabili: l'uomo vi è "gettato", prigioniero senza speranza.

"Liberaci dalle tenebre di questo mondo in cui siamo stati gettati", esclama il mandeo (12).

(9) Una volta radicato nel bambino, esso accresce la propria forza assorbendo il nutrimento materiale.

(10) Si deve notare che questa divisione tripartita dell'uomo è affermata da san Paolo.

(11) H.-C. Puech, "Phénoménologie de la gnose" (sintesi di un corso), in *Annuaire du Collège de France*, anno 54, p. 195.

(12) *Ginzâ*, 254, 36-37.

Il mondo (13) è ermeticamente chiuso, circondato dalle "tenebre esteriori", da un "vasto oceano" o da un "muro di ferro" che non è altro che il firmamento. Il mondo è come una fortezza chiusa a Dio, ma la Divinità, dal canto suo, è stata costretta a fortificarsi contro gli attacchi del mondo. All'evasione dal mondo si oppongono *barriere* insuperabili:

> "Le tenebre esteriori sono un grande drago che ingoia la sua coda (14); esse sono al di là del mondo, e lo circondano interamente" (15).

Gli gnostici hanno adottato l'antica dottrina cosmica delle "sfere" di cristallo che ruotano intorno alla terra: appropriandosi di un concetto proprio degli astronomi e astrologi dell'antichità, gli gnostici cristiani considerano tali "sfere" come ostacoli insormontabili per l'anima che cerca di evadere dal mondo: alle porte ricavate in ciascuna delle sette sfere sono appostati dei guardiani inesorabili, gli *Arconti*, "prìncipi" del cosmo (16). Gli dèi planetari caldei sono divenuti potenze malvagie che instaurano nel mondo una rigorosa fatalità: i sette pianeti rappresentano divinità prevaricatrici che cercano continuamente di nuocere agli uomini (17). Le potenze che governano le rivoluzioni astrali impongono al *kosmos* una necessità inflessibile e fatale e, lungi dall'accettare il destino, gli gnostici si ribellano contro di esso e aspirano a liberarsene.

"Il mondo", esclama Eracleone, "è un'orrida tana di bestie selvagge". "L'angoscia e la miseria", afferma Basilide, "accompagnano l'esistenza come la ruggine ricopre il ferro".

Il male consiste nel fatto stesso di *esistere* nel mondo sensibile. Tutto l'universo è malvagio: alla nozione di un cosmo buono e bello, lo gnosticismo sostituisce quella di un mondo cui la suprema Divinità è

(13) Per alcuni gnostici, non esiste un solo mondo, ma *diversi* mondi innumerevoli e incompiuti. Cfr. un'opera mandea, il *Libro di Giovanni* (da non confondere con l'*Apocrifo di Giovanni* degli gnostici egizi), 196, 7, 8: "Quando finirò di cadere in tutti questi mondi?".

(14) Cfr. il serpente *Ouroboros* dei manoscritti alchemici greci.

(15) *Pistis Sophia*, 126, 319.

(16) A questi *sette* Arconti planetari alcuni gnostici aggiungono i dodici guardiani della "sfera delle [stelle] fisse".

(17) I Manichei sostituiscono al Sole e alla Luna (che considerano buoni) la testa e la coda della costellazione del Drago: anche in questo caso, il numero sette viene rispettato!

*estranea*, e sul quale regna una fatalità perversa, un Dio inferiore o ignorante, anzi un mostruoso Principe delle Tenebre. Il mondo è malvagio e l'anima umana ne è inesorabilmente prigioniera:

"Gesù ha detto: Guarda, Padre.
Perseguitata dai mali, sulla terra,
Lontano dal tuo afflato, invano essa vaga:
Cerca di fuggire il crudele caos,
E non sa come attraversarlo" (18).

Nelle forme più radicali di gnosticismo, il divino è assolutamente respinto fuori dal mondo, e sussiste unicamente nella parte "luminosa" dell'anima umana (19). Di conseguenza il Dio supremo sarà concepito come assolutamente *trascendente* il mondo (20). Al limite estremo, il mondo in cui viviamo sarà identificato con l'Inferno (21).

Il cosmo visibile è il dominio della successione – perpetuamente *assurda* – di nascite e morti, la sfera in cui le anime superiori sono state imprigionate in seguito alla caduta nella materia. "Tutto ciò che è sotto il sole e la luna non è altro che corruzione e confusione" (22). La terra è il luogo in cui nascono e muoiono senza sosta tutte le cose, è il dominio della dissoluzione (φθορα).

È da notare che il punto di partenza dello gnostico è lo stesso di quello del filosofo *esistenzialista* contemporaneo: l'uomo *gettato nel mondo*. Il modo di procedere esistenzialista, tuttavia, vuole "aprire" l'io al mondo, mentre l'esperienza gnostica *separa* l'io dal mondo, lo distoglie da esso: "In altre parole, ciò che qui viene rivelato non è l'*essere*

(18) Inno dei Naasseni (Ippolito, *Philosophoumena*, V, 10, 2).

(19) Sono ovviamente possibili posizioni meno radicali (cfr. S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, op. cit., p. 271: "Con il manicheismo, il divino è tornato nel mondo, ed è presente non solo nell'animo umano, ma anche nei vegetali, nella luce e in tutta la natura").

(20) Cfr. *Corpus Hermeticum*, VI, 4. Alcuni testi ermetici, tuttavia, menzionano un Dio cosmico buono (*Corpus Hermeticum*, X, 12).

(21) Questa identificazione tende a riapparire continuamente; cfr. il frammento di un poeta anonimo, firmato "Aureolus Magnus", e pubblicato a Parigi nel 1864: "Questo mondo è l'Inferno. Un inferno che brucia! Esso non va cercato in un luogo diverso da questo" (*Satan spirite*, p. 5). Possiamo trovare questa stessa identificazione, in un certo senso, in Lautréamont e in Kafka.

(22) Dichiarazione del cataro Limosus Nègre (di Saint-Paul-de-Fenouillet) al vescovo di Alet.

*per il mondo*, ma un essere che, pur essendo nel mondo, non appartiene a esso, o almeno, per dire le cose come stanno, un essere che non vuole appartenere al mondo" (23).

Le fonti soggettive di una siffatta esperienza sono facilmente comprensibili: essa procede da un'angoscia insopportabile di fronte al male e alla sofferenza onnipresenti nel mondo sensibile (24). Non si devono minimizzare nemmeno le cause politiche e sociali del desiderio gnostico di fuggire il mondo. "Quando gli gnostici parlano con orrore delle potenze del mondo, delle autorità, dei principati, delle dominazioni, dei tiranni, degli Arconti, l'oppressione sociale fa sicuramente parte di ciò che detestano" (25). Si trascura troppo l'infrastruttura economico-sociale dell'epoca in cui fiorisce lo gnosticismo cristiano e pagano, che è quella della crescente decomposizione del mondo antico, l'epoca della *Spätantike* (per usare l'espressione tedesca): "Siamo nel momento in cui l'individuo si trova più intensamente investito dei problemi del proprio destino personale e di quello degli imperi e delle civiltà che aveva creduto di costruire in modo definitivo [...]. Ora, ciò che i documenti gnostici ci mostrano è l'attitudine spirituale di quanti furono più tragicamente sensibili ai problemi del destino umano" (26). La similitudine fra i grandi temi gnostici e certe manifestazioni dell'angoscia contemporanea è assolutamente rivelatrice: "Nelle grandi società, la possibilità procede a braccetto con la sventura, le fortune sono mescolate, il disordine regna sovrano [...]. Anche la solitudine, la solitudine dell'individuo nei grandi Stati, rende più pesante la morte e porta ciascuno di noi a considerare la propria condizione" (27).

(23) H.-C. Puech, in *Annuaire du Collège de France*, anno LVI, p. 192.

(24) Robert Ambelain (in *Adam dieu rouge*, Niclaus, Parigi, 1941, p. 18) analizza molto opportunamente lo stato d'animo degli gnostici contemporanei: "Da qualsiasi parte ci si volti, la Natura materiale, opera cosiddetta divina, tanto ammirata, tanto magnificata, non ci offre altro che lo spettacolo dello scatenarsi più selvaggio e feroce dei peggiori istinti. Nel regno umano come in quello vegetale, [...] il forte stritola il debole, facendo ricorso alla menzogna (processi di cattura) e all'inutile crudeltà (processi di consumo)".

(25) S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, op. cit., p. 158.

(26) J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, t. I, p. VII.

(27) S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, op. cit., p. 179.

## 3. L'uomo prigioniero del tempo

La maggior parte degli gnosticismi difende con decisione la teoria della reincarnazione: "La tua anima", diceva un cataro nella sua testimonianza in occasione di un processo inquisitorio, "ha già abitato cento corpi e più". L'anima erra nei meandri del "labirinto" – è un'espressione del salmo dei Naasseni – rappresentato dal mondo, sede del male (28). L'uomo passa attraverso successive rinascite, subendo il ciclo terrificante delle reincarnazioni (che il manicheismo chiama "travasi").

Perfino gli gnostici che non ammettono la reincarnazione (ad esempio, Marcione) sono ossessionati dal *tempo*. Come il mondo fisico, il tempo – che d'altro canto sostiene tutte le manifestazioni del cosmo visibile – è "mescolanza", è "impurità": il ciclo del tempo non è altro che la Fatalità; il tempo appartiene al mondo materiale, mentre il mondo superiore è per sua natura atemporale (e separato dal primo da un *limite* che in linea di principio è assoluto). Il tempo è malvagio ed è fonte d'angoscia: la gnosi si oppone tanto alla dottrina stoica di un tempo ciclico e circolare, quanto alla concezione cristiana di un tempo lineare che si svolge irreversibilmente dalla Creazione in poi (29). "Il tempo, che è di per sé insufficienza, è nato da un disastro, da una 'mancanza', dal crollo e dalla dispersione, nel vuoto, nel *kenoma*, di una realtà che prima era unitaria e integrale, nell'ambito del *Pléroma*, della 'pienezza', o dell'*Aion*, dell'Eternità [...]. In tal modo, lo gnostico non aspira che a essere liberato dal tempo, stabilito o ristabilito al di fuori di qualsiasi divenire, per tornare nello stato che suppone sia stato in origine il suo: nella stabilità e nella verità del *Pléroma*, dell'*Aion*, dell'essere eterno, del suo essere plenario" (30).

Il tempo, ridotto al divenire, è inganno, mistificazione, alienazione e menzogna:

> "Sia che se ne limiti il corso al termine dell'attuale esistenza, sia che lo si immagini in evoluzione attraverso una serie immensa e interminabile di reincarnazioni, il divenire umano, bruscamente e ineluttabilmente interrotto dalla morte nel primo caso, infinitamente prolungato con il

(28) Alcuni gnostici interpretavano l'*Odissea* come un'allegoria delle "navigazioni" dell'anima che vaga in questo mondo.

(29) Vedi il profondo studio del professor H.-C. Puech, "La gnose et le temps", in *Eranos-Jahrbuch*, t. XX, Zurigo, 1952.

(30) H.-C. Puech, in *Annuaire du Collège de France*, anno 55, p. 173-174.

suo corteo di disinganni e sofferenze nel secondo, presenta un carattere lugubre e tragico, e assume l'aspetto di un dramma" (31).

## 4. "Noi non siamo di questo mondo"

Imprigionato, "gettato" in un mondo malvagio e inferiore, lo gnostico prova la sensazione di essere abbandonato, in preda a un'immensa e atroce solitudine, nel deserto e nella desolazione: egli aspira disperatamente a un *di là dal mondo*, a un dominio da lui concepito come quello della "vera vita", della libertà, della pienezza. Noi siamo – secondo uno dei concetti chiave della gnosi – *estranei* al mondo e, viceversa, il mondo ci è *estraneo* (32). Lo gnostico scopre di essere per sua natura originario di un aldilà che non ha radici (se non attraverso il corpo e le passioni inferiori) in questo mondo, di appartenere alla stirpe (*genos*) degli *Eletti*, degli *Incrollabili*, degli esseri superiori, ipercosmici. Se si sente fuori luogo, "in esilio" nel mondo di quaggiù, lo gnostico prova dentro di sé la lancinante nostalgia della patria originaria da cui è precipitato:

> "Tu non vieni da qui, la tua stirpe non è di qui: il tuo luogo è il luogo della Vita" (33).

La parte superiore dell'essere umano è rappresentata da un principio divino che quaggiù si trova in esilio (34): attraverso l'atto della conoscenza, essa *riconosce* la sua prima origine, e si salva. Ciò facendo, lo gnostico perviene alla suprema conoscenza:

(31) *Ivi*, p. 173. Se alcuni gnostici fanno della legge delle reincarnazioni un mezzo di prova, molti altri la considerano come una tirannica schiavitù inflitta all'uomo dalla volontà arbitraria del Demiurgo malvagio o da angeli inferiori.

(32) La parola "estraneo" (in greco *allos*, *heteros*, *xenos*, *allotrios*, *allogenes*; in latino *alius*, *alienus*, *extraneus*; in mandeo *nukraya*, ecc.) ricorre continuamente nella letteratura gnostica.

(33) *Ginzâ di Sinistra*, III, 4.

(34) Cfr. il *Canto della Perla* (o *dell'Anima*) negli *Atti apocrifi di Tommaso* (cap. 109-111).

"La conoscenza dell'uomo è l'inizio della perfezione; la conoscenza di Dio ne è il compimento" (35).

Lo gnostico ritrova il suo vero *io* – atemporale e ontologico – e prende coscienza, con ciò stesso, della condizione gloriosa e *divina* che in un passato estremamente remoto gli apparteneva:

"Lo gnostico giungerà così", precisa il professor Puech, "alla fondamentale constatazione: io sono nel mondo, ma non del mondo. E, da questo punto di vista, il mondo e l'esistenza nel mondo appariranno malvagie perché sono mescolanza, un miscuglio violento e anormale di due nature o due modi di essere contrari e inconciliabili, dotati di esigenze fra loro antagoniste" (36).

Ma com'è possibile un tale dualismo? E come può lo gnostico essere salvato? Si debbono così necessariamente affrontare i terribili problemi della cosmogonia (che procede essa stessa da una teogonia) e della soteriologia, cioè le dottrine concernenti rispettivamente la nascita del mondo e l'economia della salvezza. Con ciò stesso, lo gnostico risolverà l'enigma lancinante dell'origine del male, che il cattolico omette in un modo o nell'altro, anche quando, ad esempio in san Paolo, il linguaggio sembra assai prossimo a quello della gnosi (37).

(35) Frammento gnostico citato da Ippolito, *Philosophoumena*, V, 6, 6. Cfr. H. Leisegang, *La gnose*, trad. franc., Payot, Parigi, 1951, p. 9: "La gnosi è la conoscenza della realtà soprasensibile [...], che si ritiene costituisca, nel cuore e al di là del mondo sensibile, l'energia motrice di ogni forma di esistenza".

(36) H.-C. Puech, in *Annuaire du Collège de France*, anno 55, p. 176.

(37) Cfr. J. Daniélou, "Le yogi et le saint", in *Les Etudes*, dicembre 1948, p. 299: "Da dove provengono [...] il male e la sofferenza? Non da realtà vere e proprie, ma dal fatto che queste realtà, il cosmo e l'anima, sono prigioniere di potenze malvagie, che Paolo chiama Morte, Peccato, Satana. Non si tratta dunque (per il cattolico) di annientare il mondo e l'anima, ma di liberarli".

*Capitolo 3*

# COSMOGONIA E SOTERIOLOGIA

## 1. Perché esistono due mondi?

### *La figura del Demiurgo: il Dio creatore e il Dio ignoto*

Per lo gnostico, il mondo sensibile è malvagio: è il luogo tenebroso in cui le anime sono condannate alla sofferenza. *Perché* dunque è nato questo mondo in cui regnano la sofferenza, la crudeltà e la morte?

La risposta più semplice consiste ovviamente nel postulare un responsabile: "Il padrone di questo mondo ama il sangue", esclama uno gnostico della setta dei Perati (1).

Un Demiurgo malvagio governa il mondo da lui stesso creato. Ecco quanto scrive l'autore del *Secondo libro di Jeu*, rivolgendosi agli ebrei e ai cattolici:

> "Il vostro Dio è malvagio. Ascoltate dunque ora, mentre vi annuncio la sua collocazione [la sua natura]. Si tratta della terza potenza del grande Arconte; il suo nome è Taricheas, figlio di Sabaoth Adamas; egli è nemico del regno dei cieli; la sua faccia è quella di un cinghiale, i suoi denti fuoriescono dalla bocca, e nel lato posteriore ha un'altra faccia, quella di un leone" (2).

(1) Cfr. il seguente brano dalla *Juliette* del famoso marchese de Sade: "Egli [Dio] è felice di ciò che fa, il Male è assolutamente utile all'organizzazione corrotta di questo triste universo [...]. Che l'uomo si guardi quindi dalla virtù, se non vuole trovarsi esposto a mali spaventosi, perché, essendo la virtù un metodo opposto al sistema del mondo, tutti coloro che l'hanno accolta si troveranno certamente a sopportare, dopo questa vita, supplizi incredibili [...]. Tutto dev'essere malvagio, barbaro, inumano".

(2) Capitolo 43.

Questo testo copto mostra chiaramente che il creatore del male non è la Divinità suprema, ma un dio inferiore e maledetto. Invece di un unico Demiurgo, si vedrà spesso apparire un numero vertiginoso di entità, di potenze temibili che s'interpongono fra la Divinità e i poveri esseri umani:

"Tutti gli angeli degli Eoni, i loro Arcangeli, i loro Arconti, i loro Dèi, i loro Signori, le loro Dominazioni, i loro Tiranni, le loro Forze, le loro Scintille, i loro Astri, i loro Invisibili, i loro Padri primordiali, i loro Tre volte potenti" (3).

Gli "Arconti", "potenze", "angeli", e così via, sono responsabili della rigorosa *fatalità* che regna quaggiù (4).

Ma il Demiurgo – il Dio creatore – appare spesso nelle varie gnosi: è il "grande arconte", il "Protoarconte", ben al di sopra degli angeli inferiori, benché non sia ancora il vero Dio: "Anch'egli – dicevano i Valentiniani – è un angelo, ma affine a un Dio" (5).

Egli non è necessariamente crudele: diversi gnostici lo considerano piuttosto come un principe che agisce in modo cieco e ignorante. Giustino (6), ad esempio, dice del Demiurgo che "non è dotato di preveggenza, né della scienza, né della vista" (7).

Per Cerinto, uno dei primi gnostici cristiani, il mondo non è opera del Dio supremo, ma di una potenza che ignora perfino l'esistenza della Divinità superiore a tutte le cose: la causa prima.

Spesso, il Demiurgo è presentato come un artigiano inesperto, che si sforza di imitare le imprese del vero Dio:

"I Marcosiani [discepoli di Marco, un valentiniano] affermano [...] che il Demiurgo volle imitare la natura infinita, eterna, estranea a ogni limite e a ogni tempo, dell'Ogdoade superiore, ma che non fu capace di riprodurre né la sua stabilità, né la sua perpetuità, giacché era egli stesso frutto di un'imperfezione. Così, per avvicinarsi all'eternità dell'Ogdoade, creò dei tempi, dei momenti, delle serie di innumerevoli anni,

(3) *Pistis Sophia*, 14, 23.

(4) Gli gnostici egizi comprendevano fra queste entità i 36 *decani* che regnano ciascuno su dieci gradi dello zodiaco.

(5) Ireneo, *Adversus haereses*, I, 5, 2 [*Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano, 1981].

(6) Che non va confuso con san Giustino martire.

(7) Ippolito, *Philosophoumena*, V, IV.

immaginando in tal modo d'imitare, mediante questo accumulo di tempi, l'infinità di quella" (8).

In Marcione, la dottrina del Demiurgo diviene un dualismo rigoroso: al Creatore del mondo visibile si oppone il Dio "sconosciuto", "estraneo", "invisibile", "nascosto", trascendente; il primo è il "Dio giusto" della *Bibbia*, il secondo il "Dio buono" annunciato dal Vangelo. Nel suo fervore cristiano, Marcione parte da un postulato incrollabile: l'assoluta verità del Vangelo (9). Ora, non è forse evidente che il Cristo si presenta come Figlio di un Dio sconosciuto e al tempo stesso sovranamente buono, mentre lo Jehovah dell'Antico Testamento è proprio il contrario di un Dio di assoluta bontà? Marcione interpreta le Scritture nel modo più *letterale* possibile: contrariamente agli altri grandi gnostici, egli non è affatto un allegorista. Per lui, quindi, l'Antico Testamento non costituisce una serie di miti, e meno ancora una raccolta di menzogne: esso racconta una storia vera ma terribile, quella del tirannico dominio del Creatore sul mondo e sugli uomini.

Responsabile della creazione materiale e della Legge mosaica, il Dio creatore si oppone in modo assoluto al Dio supremo rimasto *sconosciuto al mondo* fino alla rivelazione cristica; è il Dio dei sacrifici cruenti, delle battaglie, dei massacri (10). Nondimeno, non è il diavolo, un Dio necessariamente malvagio (almeno per Marcione, poiché qualche altro gnostico non esita ad affermarlo), ma è il Dio della rigorosa e spietata *giustizia* (ben inferiore alla *bontà* infinita di un Dio supremo); egli ha creato il mondo con l'aiuto di una materia preesistente (11). Il Dio dell'Antico Testamento non sapeva che vi fosse un altro Dio – il vero Dio – al di sopra di lui (12).

(8) *Ivi*, VI, 5, 55.

(9) Cfr. l'inizio delle *Antitesi*: "O meraviglia delle meraviglie, estasi e motivo di stupore, non si può assolutamente dire o pensare nulla che superi il Vangelo, e non esiste nulla che si possa ad esso paragonare".

(10) Marcione utilizza i numerosi episodi violenti dell'Antico Testamento (ad esempio, quello di Giosuè che, *per ordine di Dio*, fa massacrare tutti gli abitanti delle città conquistate dagli Ebrei).

(11) Il tardo marcionismo distinguerà tre "cieli": il primo cielo, inaccessibile, sede del "Dio straniero"; il cielo intermedio, dominio del "Dio giusto" della Genesi e della Legge; il mondo terreno, sottoposto al dominio delle potenze materiali e del Demonio.

(12) Un discepolo di Marcione, Apelle, non ha conservato il dualismo radicale del suo maestro: solo il "Dio buono" merita di essere chiamato Dio, mentre gli altri dèi sono *angeli*, dunque creature.

La maggior parte degli gnostici cristiani identifica il Demiurgo, responsabile della creazione del mondo visibile e dell'imprigionamento delle anime nella carne, con il "Dio degli Ebrei": la Divinità suprema inconoscibile non dev'essere confusa con il Dio inferiore dell'Antico Testamento. Nessuno adotta una posizione ostile quanto quella di Marcione, ma il Dio della *Bibbia* non è mai identificato con la Causa prima (salvo che negli gnosticismi giudaizzanti). Ecco, a titolo indicativo, una delle posizioni più sfumate, quella dello gnostico valentiniano Tolomeo:

> "Se infatti codesta Legge [quella di Mosè] non è stata istituita dallo stesso Dio perfetto [...] e nemmeno dal diavolo [...], questo legislatore dev'essere una terza entità. Si tratta del Demiurgo, creatore dell'intero mondo e di tutto ciò che contiene, diverso dalle altre due essenze, intermedio fra l'una e l'altra; così, gli verrà attribuito a giusto titolo il nome di Intermediario" (13).

Ritroviamo sempre l'idea di un mondo creato non dal vero Dio, ma da una potenza inferiore: la gnosi, "almeno in origine", presuppone sempre un'impostazione dualista (14).

Ciò che può dirsi propriamente *gnostico* è l'opposizione non fra la materia e il divino (che esiste in molti sistemi filosofici e religiosi), ma fra il mondo e Dio, fra la luce e le tenebre, fra il superiore e l'inferiore, fra l'"alto" e il "basso". L'uomo, scintilla di luce imprigionata nella carne, partecipa insieme del mondo inferiore e della natura superiore. Ma tale dualità è propria solo dell'uomo? Affronteremo qui il problema del dualismo cosmico, dell'opposizione dei due principi all'interno del mondo.

### *Luce e tenebre: il dualismo cosmico*

"Nelle religioni e nelle filosofie in cui è presente", scrive Simone Pétrement, "il dualismo sembra legato alla convinzione del *trascen-*

(13) *Lettera a Flora*. Precisiamo che l'"anti-biblismo" gnostico non si accompagnava ad alcun particolare sentimento antisemita (l'antisemitismo, attitudine *razzista*, attacca gli Ebrei in quanto uomini, non le loro convinzioni religiose).

(14) H.-C. Puech, "Où en Est le problème du gnosticisme", in *Revue de l'Université de Bruxelles*, p. 11.

*dente*, di un ignoto che non è soltanto ciò che non è ancora visto, ma che sostanzialmente supera tutto ciò che è visto e conosciuto. O, più esattamente, il dualismo sembra *essere una conseguenza* di questa convinzione" (15).

La gnosi segna una brutale interruzione fra due ordini di realtà: di fronte alla realtà sensibile, dominio della decadenza, lo gnostico pone un mondo "altro", "nuovo", "estraneo", "sconosciuto", "invisibile"; alla sfera del corporeo, della divisione, del tempo, della mancanza, della morte, dell'ignoranza, del male, delle tenebre, si oppone la sfera dell'incorporeo, dell'unità, dell'eternità, della pienezza, della vita, della conoscenza, del bene, della luce.

Questa opposizione è assoluta:

> "Dove è giorno, non può mai essere notte; dov'è notte, non può mai essere giorno" (16).
>
> "Salvami dalla materia di queste tenebre" (17).
>
> "Rinunciate al mondo intero e a tutta la materia che esso contiene" (18).

Gli gnostici si qualificano volentieri *stranieri* (*allogeni*), intendendo con ciò significare che formano una stirpe particolare, separata dagli altri uomini in quanto partecipe del mondo superiore e luminoso.

Il male, tuttavia, non è solo separazione: è anche *mescolanza*, confusione di due nature opposte. In seguito a una catastrofe cosmica, la luce si è ritrovata prigioniera delle tenebre:

> "Noi [si presume che a parlare siano le potenze demoniache] abbiamo preso una particella dal Cielo, che abbiamo mescolato e fuso con una particella della Terra, e con esse abbiamo fabbricato l'Uomo" (19).

(15) S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, Parigi, 1947, p. 3. Cfr. S. Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Parigi, 1946.

(16) *Corpus Hermeticum*, VI, 2. Cfr. VI, 4: "Questo mondo è il Pléroma del male, e Dio del bene".

(17) *Pistis Sophia*, 32, 49.

(18) *Ivi*, 100, 249.

(19) Testo gnostico anonimo, citato da J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, p. 129, n. 71.

Il Demiurgo – spesso chiamato con i nomi ebraici *Jaldabaoth*, o figlio del caos, e *Sabaoth*, cioè dio degli eserciti, per mostrare che non è altri se non il Dio della *Genesi* – è volentieri rappresentato come un essere demoniaco che ha sottratto un raggio, una scintilla al Padre delle Origini, al fine di animare con esso la "Gerusalemme terrestre", la materia (20). È proprio lui che, secondo le diverse sette (ad esempio, i Doceti e i Carpocraziani), tormenta le anime infelici facendole passare attraverso incessanti trasmigrazioni.

Alcune cosmogonie gnostiche sono assai complesse. Secondo il *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino, all'origine delle cose si trovano tre principi increati: il Padre supremo; un principio maschile, ma privo di qualsiasi preveggenza dell'avvenire, Elohim; un principio femminile, egualmente privo di preveggenza, Eden. Gli amori di Elohim ed Eden hanno generato gli angeli dei cieli inferiori, i quali hanno tratto gli esseri animati dal corpo di Eden. Ma quest'ultima, per vendicarsi dell'abbandono da parte di Elohim, si vendica su ciò che questo principio ha lasciato sulla terra: lo spirito (πνεῦμα) che risiede nell'uomo.

L'*Apokryphon* (letteralmente: "Libro segreto") *di Giovanni* racconta con dovizia di dettagli la creazione, per opera di Jaldabaoth-Saklas, dei cieli e della terra con il concorso di numerose entità dotate di forme animali o mostruose; a queste potenze malvagie si oppongono altre entità, luminose e, analogamente alle prime, polimorfe. Eppure, è facile ritrovare al di sotto di questa proliferazione di entità una dottrina abbastanza semplice: da un lato la luce, dall'altro le tenebre e, fra esse, i Sethiani introdussero un principio intermedio, lo "spirito".

Per quanto diversi siano i sistemi, la gnosi poggia su una fondamentale opposizione: quella fra la Realtà suprema, trascendente e inaccessibile, e il mondo inferiore, corrotto e corruttore (21); alla luce si oppongono le tenebre. D'altro canto, sono molte le coppie di opposti (maschile-femminile, destra-sinistra, superiore-inferiore, materia-spirito, bene-male, misericordia-giustizia, libertà-destino e così via) che s'intrecciano nei sistemi gnostici. L'intuizione gnostica originaria è quella dell'opposizione radicale di due mondi – quello superiore e quello inferiore – totalmente separati, "divisi" l'uno dall'altro; tale dua-

(20) Il Demiurgo viene rappresentato come un essere mostruoso: un polipo che avvinghia il mondo; un rettile con la testa di leone, di maiale o d'asino (senza dubbio, l'accusa rivolta dai Romani ai cristiani "che adorano un Dio con la testa d'asino" era fondata proprio su questo aspetto).

(21) I Sethiani assimilano il cielo e la terra visibili a un "utero" (μήτρα).

lità, tuttavia, si traduce nella realtà grazie all'anormale *mescolanza* di due nature antagoniste (la luce e le tenebre, lo spirito e la carne...), due modi di essere necessariamente incompatibili.

In tal modo alcune gnosi sfociarono in un dualismo *interno al mondo*: quest'ultimo risulterà allora dal conflitto dei due principali antagonisti, di eguale forza, che si sono scontrati. Il manicheismo rappresenta l'esempio tipico di una tale concezione.

L'iranico Mani, contemporaneo di Plotino (22), è un dualista risoluto, che non esita a fare del Principe delle Tenebre una potenza eguale al Dio buono. I suoi testi sono assolutamente caratteristici per il loro radicale dualismo:

> "Colui che chiede di entrare nella vita religiosa (scrive Mani) deve sapere che i due principi, della luce e dell'oscurità, possiedono nature assolutamente distinte" (23).

> "Il Paraclito vivente viene a me e mi parla, rivelandomi l'arcano mistero che fu nascosto al mondo e alle generazioni, il mistero della profondità e dell'altezza, il mistero della luce e delle tenebre, il mistero della lotta e il mistero della guerra che le tenebre hanno scatenato; mi rivela come la luce [...] si sia mescolata alle tenebre, e come sia stato costruito questo mondo" (24).

> "Fortunato colui che [conosce] i due alberi e li separa l'uno dall'altro, e sa che non sono nati l'uno dall'altro, non sono derivati l'uno dall'altro, e che non sono nemmeno nati da un solo [ceppo]" (25).

> "Vi erano Dio e la materia, la luce e l'oscurità, il bene e il male, e tutti i contrari possibili, in alcun modo comunicanti" (26).

> "In origine vi erano due sostanze, per loro natura divise" (27).

(22) Per la biografia di Mani, vedi *infra*, seconda parte, capitolo terzo.
(23) In *Traité Chavannes-Pelliot*, I, p. 138.
(24) *Kephalaia*, I, p. 14-15.
(25) *Ivi*, II, p. 22-23.
(26) Mani, *Libro dei misteri*, prologo (pervenutoci grazie a Epifanio, in *Panarion*, 66, 14, E.J. Brill, Leida, 1989-93).
(27) *Epistola del Fondamento* (brano citato da sant'Agostino, *Contra Epistulam Fundamenti*, 12-13).

La dottrina manichea rappresenta una grandiosa e particolareggiata cronistoria della guerra primordiale fra Luce e Tenebre, della "mescolanza" che ne è risultata e dello stato finale di ritorno all'iniziale differenziazione. È la teoria dei "tre momenti": il momento anteriore, in cui i due principi esistevano separati; il momento intermedio, in cui si è prodotta la disastrosa mescolanza di Luce e Tenebre; il momento finale (ritorno alla separazione). In origine, due mondi distinti, malgrado l'esistenza di una frontiera comune: il regno luminoso del "Padre della Grandezza" e dei suoi Eoni, che si estende illimitatamente verso il Nord, l'Ovest, l'Est e verso l'alto; il regno del "Principe delle Tenebre", che si estende all'infinito verso il Sud e il basso, e si insinua "come un cuneo" (ma senza che vi sia una vera penetrazione) nel dominio della luce. Queste due regioni sono descritte con grande dovizia di dettagli (28).

Il Principe delle Tenebre ha preteso di conquistare il meraviglioso regno della Luce, da cui una lotta titanica fra i due principi, con molteplici peripezie; non descriveremo queste ultime, d'altro canto mirabilmente esaminate dal professor Puech (29). Ciò che ci interessa sottolineare è che nel manicheismo il Demiurgo torna a essere il vero Dio: pur avendo il Principe delle Tenebre fornito la sua materia, l'architettura del mondo è opera di Dio; il mondo materiale, inoltre, è stato organizzato in modo da *liberare*, progressivamente e metodicamente, la sostanza luminosa prigioniera nei corpi. Il sole e la luna tornano a essere entità venerabili, e giocano un ruolo particolare nella liberazione delle anime umane. La luce divina è presente ovunque nel mondo, pur se atrocemente mescolata alle tenebre.

> "L'universo", afferma Mani, "è il luogo di cura in cui i corpi luminosi guariscono, ma nello stesso tempo è la prigione in cui i demoni oscuri li incatenano" (30).

(28) Il regno delle Tenebre non è soltanto quello della materia (descritta da Mani come un "movimento disordinato"): è un mondo assai concreto, che comporta cinque abissi, cinque alberi tenebrosi, cinque elementi malvagi, cinque re (nell'aspetto di demone bipede, leone, aquila, pesce, drago), cinque metalli (oro, rame, ferro, argento, stagno), cinque sapori (salato, acido, aspro, insipido, amaro), cinque categorie di esseri infernali (demoni, quadrupedi, uccelli, pesci, rettili) e così via.

(29) H.-C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Bibl. De Diffusion, Parigi, 1949, t. LVI [*Sul manicheismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1995].

(30) In *Traité Chavannes-Pelliot*, I, p. 19. Cfr. il poema di un precursore di

Il manicheismo rappresenta la forma più radicale di dualismo cosmogonico (31), e molte gnosi giunsero a conclusioni simili. Purtuttavia, ve ne furono alcune che rifiutarono di dedurre da un dualismo *de facto* un dualismo di diritto: se ne deve tener conto.

*Le gnosi moniste*

Alcuni gnostici rifiutano di postulare due principi divini, due dèi. Eracleone, uno dei più celebri discepoli di Valentino, osserva che il Demiurgo può essere paragonato a uno di quei sovrani locali lasciati al loro posto dalle autorità romane, che governavano sotto l'autorità dell'imperatore: il Dio supremo è assolutamente al di sopra di tutte le cose, e la sua egemonia non può mai essere posta in discussione.

La dottrina delle *emanazioni divine* permetterà di spiegare la comparsa di un mondo malvagio: alla fine del processo, troviamo un'entità metafisica in cui l'elemento divino è talmente indebolito da rendere possibile una caduta. A questa tendenza si possono ricollegare i sistemi di coloro che chiamiamo "grandi gnostici": Basilide e Valentino.

Basilide è il più grande metafisico della gnosi cristiana. Il problema che egli si pone è il seguente: "Come può essere giunta sino alla concretezza materiale la natura senza origine e senza spazio?" (32). Anche Valentino è un grande pensatore, benché sia più propenso del suo predecessore a servirsi del mito.

Basilide colloca all'origine una Divinità talmente inconcepibile che non si può nemmeno dire che esista: è il "Dio che non è" (ούχ ων θεός). Dire che è ineffabile, significherebbe comunque definirlo in qualche modo: Dio è talmente superiore a tutto che la stessa nozione di

Mani, lo gnostico siriano Bardesane (fine II-inizio III secolo d.C.): "Dalla confusione e dalla mescolanza | che rimanevano degli elementi | Egli [Dio] fece tutta la creazione | dei superiori e degli inferiori. | È per questo che si affrettano le nature | Tutte le creature | A purificarsi e a cancellare ciò che | È mescolato alla natura del male |" (citato da S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, op. cit., p. 195).

(31) Cfr. anche i Catari del Medioevo, convinti (come i loro antenati manichei) che la Luce e le Tenebre in origine formassero due principi separati e che, a causa di una catastrofe cosmica, una parte della sostanza luminosa fosse rimasta imprigionata nella scorza tenebrosa.

(32) Titolo di un capitolo del XIII libro del *Commento* di Basilide ai Vangeli.

esistenza, così come l'uomo può concepirla, non può essergli applicata. Lo sforzo concettuale dello gnostico alessandrino prefigura quelli del grande mistico tedesco Eckhart (33) e del suo compatriota Jacob Boehme (34).

"Egli [Dio]", afferma Basilide, "non era nulla, né materia, né essenza, né non essenza, né semplice, né composto, né intelligibile, né non intelligibile, né non sensibile, né uomo, né angelo, né Dio, nulla in genere di ciò che abbia un nome [...]" (35).

Possiamo trovare passaggi analoghi in diverse gnosi cristiane:

"Esisteva un principio primo, incomprensibile, ineffabile, innominabile" (36).

"Tu solo sei incomprensibile e tu solo sei invisibile, e tu solo sei ciò che non possiede essenza" (37).

"Non è perfezione, né beatitudine, né divinità, ma è più di tutto questo; non è nemmeno infinito, poiché è più di questo [...]. Non partecipa dell'eternità, né del tempo" (38).

"Non cercate di conoscere Dio, poiché è inconoscibile e non potrete trovarlo" (39).

Troviamo la stessa aspirazione alla teologia negativa in alcuni testi ermetici:

(33) Cfr. il sermone *Renovamini spiritu mentis vestrae*: "Dio è senza nome, poiché nessuno può dire o comprendere nulla di lui [...]. Se io dico ancora: Dio è un essere, ciò non è vero, poiché Egli è essere al di sopra dell'essere e negazione sovraessenziale. Un maestro dice: Se avessi un Dio da poter conoscere, non lo considererei Dio".

(34) Boehme esalta l'*Ungrund*, la Radice ineffabile di ogni esistenza, da cui tutte le cose sono venute in essere.

(35) Frammento citato da Ippolito, *Philosophoumena*, VII, 21, 1.

(36) Frammento di Epifanio figlio di Carpocrate, da non confondere con sant'Epifanio (Ippolito, *Philosophoumena*, VI, 3, 38).

(37) Testo sethiano citato da S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, op. cit., p. 260.

(38) *Apocrifo di Giovanni*.

(39) Frammento di Valentino (Ireneo, *Adversus haereses*, I, 19, 4).

> "Dio non si può nominare che con il silenzio, non si può adorare che con il silenzio, Dio non viene né affermato né compreso" (40).

Ciò nonostante, tutte le cose procedono dal Primo Mistero, da codesta "Deità" assoluta. Il Non-esistente di Basilide è anche il Dio-divenire, che racchiude in sé tutti i germi, il "seme universale" (*pan-spermia*):

> "[...] l'uovo di un uccello maculato e di colore variopinto, come il pavone o qualsiasi altro uccello di forme e colori ancora più diversificati, è uno, e ciò nonostante contiene in sé molte specie di esseri diversi gli uni dagli altri per forme, colori e costituzione; così è", sostiene Basilide, "per il germe del mondo, deposto dal Dio che non è, germe anch'esso non-esistente pur contenendo al contempo le forme e le sostanze più varie" (41).

Le gnosi, comunque, fanno intervenire in genere una complessa gerarchia di entità, di forze, di potenze: gli *Eoni* o *Aeoni* (letteralmente: gli "eterni"), raggruppati secondo determinati parallelismi numerici e che troviamo spesso associati in coppie (*sizighie*) composte da un Eone maschile e uno femminile (42). Nel più celebre degli gnostici cristiani, Valentino, l'eonologia si sviluppa secondo una sorta di dialettica: *Bythos* (abisso) e *Sigé* (silenzio), che rappresentano gli attributi del Dio sconosciuto, *Nous* (Intelligenza) e *Aletheia* (Verità), *Logos* (Verbo) e *Zoe* (Vita), *Anthropos* (Uomo) ed *Ecclesia* (Chiesa) e così via. Valentino è un pensatore platonico, per il quale gli Eoni sono esseri eterni, "modelli" di cui la creazione materiale non rappresenta che l'immagine imperfetta; la loro unione forma il *Pléroma*, la "pienezza", analoga al mondo intelligibile dei Platonici (43). Valentino ricorre volentieri ai

(40) *Corpus Hermeticum*, I, 31. Il Dio supremo e inconoscibile delega il proprio potere creatore a un Demiurgo.

(41) Ippolito, *Philosophoumena*, VII, I, 21. Cfr. il testo ispirato alla setta dei "Doceti" (*ivi*, VIII, 8): "Dio è il primo; egli è come il seme del fico; a prima vista di dimensioni minime, ma di una virtualità infinita [...]".

(42) Lo storico è spesso obbligato, per assicurare alle sizighie gnostiche la loro affettiva risonanza, di conservare il termine greco: ad esempio, *Sigé* (il "Silenzio") è un nome femminile...

(43) Ireneo, *Adversus haereses*, II, 7, 1. Cfr. questa omelia di Valentino (citata da Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 13, 89): "Tanto il ritratto è inferiore al volto vivente, quanto il Cosmo è inferiore all'Eone vivente".

miti e alle allegorie metafisiche. Ecco una delle sue visioni, pervenutaci grazie all'eresiologo Ippolito di Roma:

> "Vedo tutto mescolato al pneuma nell'etere,
> Vedo nello spirito che tutto è portato dal pneuma;
> La carne sospesa all'anima,
> L'anima trasportata dall'aria,
> L'aria sospesa all'etere,
> Dei frutti che escono dall'abisso.
> Un neonato che esce dall'utero" (44).

Ed ecco la spiegazione di questo frammento:

> "La carne è [...] la materia che è sospesa all'anima del Demiurgo. L'anima è trasportata in alto dall'aria, vale a dire: il Demiurgo è trasportato in alto dal pneuma che è fuori dal *Pléroma*. L'aria è sospesa all'etere, vale a dire: la *Sophia* esteriore è sospesa all'*Horos* interiore e a tutto il *Pléroma*. I frutti che escono dall'abisso rappresentano l'intera emanazione degli Eoni a partire dal Padre" (45).

Assai complessa, la gnosi valentiniana è stata oggetto di numerose divergenze fra gli stessi esponenti delle sette: alcuni valentiniani danno al Padre ignoto una compagna, Sigé, mentre altri, al contrario, affermano che il Dio supremo troneggiava da solo nella propria eternità, e che ha creato per riversare il suo amore (46). Ma il principio è semplice: collocando degli intermediari fra Dio e il Cosmo, Valentino vuole risolvere il problema del male per mezzo di una cosmogonia emanazionista. Gli Eoni sono come manifestazioni distinte di ciò che è confuso nell'abisso, sono come i "nomi" dell'Essere infinito; ma l'ultimo della serie degli Eoni, *Sophia*, "la Sapienza", è caduta dal *Pléroma*, e le sue "passioni" hanno dato vita alla materia, al *Kénoma* ("Vuoto", "Mancanza"). Ecco perché Dio è stato costretto a separare il mondo

(44) Ippolito, *Philosophoumena*, VI, 36, 7.

(45) *Ivi*, VI, 36, 8.

(46) Cfr. F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Vrin, Parigi, 1947. Uno dei testi gnostici scoperti in Egitto, il *Vangelo della Verità* (a cura di M. Malinine, H.-C. Puech e G. Quispel, 1956), è forse un'opera di Valentino (al quale, a torto, è stata a lungo attribuita la *Pistis Sophia*).

visibile, imperfetto, da quello perfetto del *Pléroma*: questa separazione è stata realizzata dall'Eone *Horos* (il Limite) (47).

Valentino è uno degli gnostici più vicini alla dottrina neoplatonica dell'emanazione, con la differenza che egli attribuisce la degradazione materiale della sostanza divina a una caduta occasionale (48).

Un'altra gnosi straordinariamente profonda dal punto di vista metafisico è quella esposta nell'*Apophasis*, libro attribuito a Simon Mago e di cui Ippolito ci ha conservato alcuni brani: al di sopra di tutte le cose, Simon colloca un Dio non generato, infinito, ineffabile; è il Fuoco primordiale di Eraclito e degli Stoici, il "fuoco divoratore" di cui parla Mosè (49); Dio è "Colui che sta in piedi, è stato in piedi e starà in piedi " (*O estôs, stas, stésomenos*) [il nostro gnostico intende insistere sulla stabilità permanente e l'immutabilità di Dio]; è un fuoco duplice, con un lato visibile e l'altro invisibile. Dal principio primo nascono sei Radici o Potenze, che formano tre coppie: *Nous* (lo Spirito) ed *Epinoia* (il Pensiero), *Phoné* (la Voce) e *Onoma* (il Nome), *Logistnos* (la Ragione) ed *Enthumêsis* (la Riflessione). A questi sei *Eoni* del mondo spirituale corrispondono, nel mondo sensibile, altre tre coppie: *Ouranos* (il Cielo) e *Gê* (la Terra), *Helios* (il Sole) e *Selene* (la Luna), *Aer* (l'Aria) e *Udor* (l'Acqua).

Oltre a questi sei Eoni vi è un Demiurgo, la "settima Potenza". È lo Spirito che contiene in sé tutte le cose, una "immagine proveniente da una forma incorruttibile e che da sola ordina tutte le cose". Questo Demiurgo non è malvagio. Simone riserva la sua maledizione agli angeli inferiori, responsabili dell'imprigionamento delle anime nella carne.

Nelle gnosi meno filosofiche, l'eonologia diviene di un'estrema complicazione: vediamo moltiplicarsi le entità del mondo superiore, qualificate con nomi mutuati non solo dal greco, ma anche dalle lingue ebraica, egiziana e così via. Citiamo a caso alcuni di questi nomi: *Barbelo*, *Prunikos*, *Armozel*, *Oriel*, *Daveithai*, *Eleleth*, *Monogenes*, *Autogenes*, *Thelema*, *Jaldabaoth*, *Jao*, *Sabaoth*, *Adoneus*, *Eloaiu*, *Oraios*, *Astafaios*, *Michael*, *Samael*, *Daden*, *Sacla*, *Aberamentho*, *Agrammakhamarei*, *Harmas*, *Athoth*, *Sabbateon*, *Galila*, *Anthropos*, *Adamas*... Queste entità – per metà astratte, per metà concrete – si muovono in un regno intermedio fra la realtà e il mito; sono frammenti temporali,

(47) Chiamato anche *Stauros* (la Croce).

(48) Al contrario, Plotino postula una caduta *necessaria*, dovuta all'allontanamento progressivo della sostanza divina dalla sua fonte.

(49) *Deuteronomio*, IV, 24.

periodi del dramma cosmogonico, spazializzati e ipostatizzati (*Eoni* significa anche "secoli"). Queste entità s'incarnano in personaggi concreti dotati di intelligenza, volontà, desiderio; agiscono, si scontrano.

Ecco un'analisi sommaria della mitologia, incredibilmente complicata, della *Pistis Sophia* (50): al vertice troneggia un Dio ineffabile e infinito, che successivamente si sviluppa in innumerevoli entità, il cui insieme forma una sorta di Uomo Primordiale. Dal "Primo Mistero" – assistito da una folla di potenze: i "predotati di triplice spirito", i "superdotati di triplice spirito", i "senza-padre" (*Apatores*) – procedono altri ventiquattro Misteri, al di sopra dei quali si trova il "Tesoro della Luce" con dodici Salvatori, nove Guardiani e tre Porte. Nel Luogo dei Giusti, situato a una certa distanza dal Tesoro, risiedono Jeu, i due grandi Governatori, il Custode della Grande Luce, Melchisedech e il "Sabaoth Buono": la loro funzione consiste nel raccogliere tutte le particelle di luce perdute. Nello Spazio Intermedio regna "Jao il Grande", assistito dal "Piccolo Jao il Buono" e dal "Piccolo Sabaoth il Buono"; è qui che risiede anche la grande Vergine di Luce, che giudica le anime. Al di sopra dello Spazio Intermedio vi è la Regione di Sinistra, governata dal "Grande Invisibile" assistito da Barbelo e dalle Triplici Potenze. La sfera dell'Heimarmene (vale a dire della Fatalità) separa le dodici potenze zodiacali dai cieli visibili e dal mondo terrestre.

Ritroviamo le stesse complicazioni in un altro testo gnostico in lingua copta, la seconda parte del *Codice di Bruce* (così chiamato dallo scozzese al quale dobbiamo la sua scoperta): dal Dio ineffabile e invisibile è nato l'*Anthropos*, l'Uomo Primordiale sul quale sono stati "dipinti" tutti i mondi; al vertice dell'universo, troviamo il Setheus, in cui sono contenuti la Monade e il Monogeno; inoltre, vi è una sorprendente successione di Silenzi, Abissi, Fonti, Seni generatori.

Torniamo però alle gnosi di tendenza più metafisica. Alcune si sforzano di superare completamente il dualismo. Una prima soluzione, che ebbe un assai scarso successo, consiste nel fare del male e della materia qualcosa di illusorio, di apparente:

> "Poiché tutto è in alto, nulla è in basso,
> anche se a coloro che non possiedono la conoscenza sembra il contrario" (51).

(50) Questo scritto copto risale verosimilmente al V secolo della nostra era. Cfr. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, p. 75-77.

(51) *Odi di Salomone*, ode 34.

Un'altra teoria colloca la Divinità suprema al di sopra dell'opposizione fra bene e male; il dualismo diviene allora una teoria dei contrari. È la soluzione adottata dalle *Pseudo-Clementine*, che propriamente comprendono due opere distinte: le *Omelie clementine* propriamente dette, e le *Ricognizioni*, attribuite a Clemente di Roma (personaggio della prima metà del II secolo), ma che sono in realtà opera di esponenti di sette giudaico-cristiane risalenti al IV secolo (52):

> "Dio uccide per il tramite della mano sinistra, vale a dire per il tramite del Malvagio che, per sua natura, prova piacere nel tormentare gli empi. Ma Egli salva e fa del bene con la mano destra, ovvero per il tramite del Buono, che è stato creato per provare gioia nel colmare di benefici i giusti e salvarli" (53).

Ritroviamo la stessa dottrina in alcuni iranici del V secolo della nostra era: la Divinità suprema si è divisa in due metà, dalle quali provengono rispettivamente il bene e il male (54). Possiamo citare anche il famoso passaggio del *Matrimonio del cielo e dell'inferno*, di William Blake:

> "Senza i contrari, non vi è progresso. Attrazione e Repulsione, Ragione ed Energia, Amore e Odio sono necessari all'esistenza dell'Uomo. Da questi contrari sono nati quelli che la religione chiama il Bene e il Male. Il Bene è il passivo sottomesso alla Ragione. Il Male è l'attivo che scaturisce dall'Energia. Il Bene è il Cielo, il Male è l'Inferno".

Pur nella convinzione che non sia stato il principio supremo a creare il cosmo e l'uomo, bensì una potenza intermedia, alcuni gnostici rifiutano di fare di quest'ultima un essere malvagio: è il caso dell'autore del più celebre dei trattati ermetici, il *Pimandro*, in cui il Demiurgo appare come l'ordinatore, l'artigiano, il grande architetto del mondo, interme-

(52) O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Parigi, 1930.

(53) *Omelie clementine*, XX, 3 (edizione francese: *Les homélies clémentines*, traduzione di A. Siouville, Rieder, Parigi, 1933).

(54) Approdiamo qui allo *zurvanismo*, dottrina di alcuni zoroastriani, che consideravano Zervan (il Tempo) come il padre dei due "gemelli" Ormazd e Ahriman (cfr. J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, collezione "Mythes et Religions", Puf, Parigi, 1953, capitolo IX; R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955).

diario fra la causa prima e il mondo visibile (55). Il *Pimandro* fa infatti intervenire un Verbo che organizza le tenebre (56). In esso ritroviamo anche un tema caro a Basilide e a certe forme dello gnosticismo giudaico: quello del "ritiro" di Dio che, inizialmente onnipresente, si è successivamente "ritirato" in una parte dell'universo, al fine di lasciare posto allo sviluppo cosmico (57).

Tutti gli gnostici vogliono conoscere il mondo superiore e sapere quali ripercussioni hanno avuto gli eventi di lassù sulla storia del mondo e dell'umanità.

*La Madre*

Ritroviamo nella gnosi il culto della Donna divina, della Madre, dell'*eterno femminino*: è la "via" fra Dio e il mondo; ella può cadere nel mondo, ma può anche salvarlo. Alcuni gnostici non esitano a fare della *Madre*, assimilata allo Spirito Santo, la terza ipostasi dell'Assoluto manifestato: è Dio-Madre, *Sophia*, Nostra Signora dello Spirito Santo; è anche il Paraclito, Colui che verrà. È un ritorno all'antica Trinità egiziana del Padre, della Madre (Iside) e del Figlio.

Presso molte sette, la dottrina e il culto si incentrano su un'entità metafisica chiamata *Barbelo* (il cui nome proviene forse dall'ebraico *Barbhé Eloha*, "nel quattro [è] Dio", con allusione alla Tetrade divina: Padre, Figlio, Pneuma femminile, Cristo). Barbelo rappresenta la prima esteriorizzazione, la forza, l'immagine, la luce del Padre: ella ha nel

(55) Si tratta della dottrina già esposta da Platone nel *Timeo*.

(56) La cosmogonia del *Pimandro* è in realtà più complessa: dopo la primitiva separazione fra la Luce e le Tenebre, si scatena la lotta fra i due principi; il Padre androgino forma il Verbo e l'*Anthropos* (l'Uomo Primordiale). E, soprattutto, ritroviamo qui un mito tipicamente gnostico: quello di un'entità divina sedotta dalla propria immagine, che essa stessa proietta nella materia e con cui vuole congiungersi.

(57) Un'altra concezione originale è quella dell'autore sethiano citato da Ippolito, in *Philosophoumena*, V, 19: dalla Divinità emanano forze infinite, ma non materiali (la loro azione è simile a quella del pensiero); queste innumerevoli forze intelligenti vengono disperse nel tutto, entrano in "contatto" e la conseguenza del loro incontro è un'"impronta", un'"orma". Queste "impronte" si riproducono all'infinito, formando le "idee" dei diversi esseri, una delle quali, particolarmente grande, diviene il cielo e la terra, il cosmo visibile.

mondo il ruolo attribuito in genere al Logos, ma è una figura ambivalente, vicina alle conturbanti dee degli antichi culti mediterranei della fecondità (Astarte, Atargatis e così via), simbolo della verginità senza macchia, ma anche della potenza generatrice e dell'orgia sacra.

I sistemi in cui interviene codesta Barbelo sono assai complessi. Ecco, ad esempio, quello dei Nicolaiti, setta contro cui l'*Apocalisse* (58) mette in guardia le chiese di Efeso e Pergamo: le Tenebre (l'abisso e le acque) respinte dallo Spirito avanzano, furiose, per attaccare quest'ultimo; questa lotta produce una sorta di utero che, con il concorso dello Spirito, genera quattro Eoni, che a loro volta ne generano altri quattordici; una volta terminata questa fase, si sono ormai formate la "destra" e la "sinistra", la luce e le tenebre. Una delle potenze superiori emanate dallo Spirito, Barbelo, la Madre celeste, ha generato l'entità malvagia (Jaldabaoth o Sabaoth) creatrice di questo basso mondo ma, essendone pentita, si serve della propria bellezza per avviare la salvezza del cosmo inferiore (59).

Troviamo speculazioni analoghe in diversi esponenti di sette più o meno affini fra loro: "gnostici" veri e propri, Fibioniti, Stratiotici, Levitici, Adepti della Madre, Barbelioti, Ofiti, Sethiani e così via. Ritroviamo sempre il mito del "Pensiero" divino, della Madre, che *cade* nella materia (il caos, l'abisso, le tenebre, l'"acqua") da cui deve in seguito essere *salvata*.

Numerose gnosi fanno continuamente appello a immagini e miti di ordine sessuale. Talvolta, tutto il processo cosmogonico viene riportato a un *matrimonio divino*. Ecco, ad esempio, la cosmogonia della setta dei Cucheni:

> "Essi sostengono che Dio sia nato dal mare situato nella Terra di Luce, da essi chiamato il Mare del risveglio, e affermano che il Mare di luce e la Terra sono più antichi di Dio. [Dicono ancora] che quando Dio nacque dal Mare risvegliato, si sedette sulle acque, le guardò e vide in esse la propria immagine. Stese la mano, la prese [questa immagine], ne fece la propria compagna, si congiunse con lei e da lei generò innumerevoli dèi e dee" (60).

(58) II, 6 e 15-16.

(59) Ella si mostra agli Arconti (potenze dei cieli planetari): seducendoli, li priva per mezzo della voluttà delle particelle di luce imprigionate in loro, e da ciò deriva il suo nome di *Prunikos* ("lasciva"). Nel manicheismo è presente un mito analogo.

(60) Brano del *Libro degli Scolii* dell'eresiologo siriano Teodoro Bar-Ko-

Spesso, le immagini sessuali sono meno evidenti, ma è possibile scoprirle facilmente: si ricorderà in particolare, con Gaston Bachelard (61), che lo psicologo può stabilire un rapporto analogico, nelle forme primitive di pensiero, fra la generazione del *fuoco* e le modalità dell'accoppiamento. Anche quando la maledicono e vogliono liberarsene, molti gnostici sono letteralmente ossessionati dalla sessualità e dalle sue diverse manifestazioni.

## 2. La caduta e la redenzione

### *Lo spirito imprigionato nelle tenebre*

Per la gnosi, l'anima, la parte superiore dell'uomo, è sempre una particella luminosa strappata alla Divinità e imprigionata quaggiù: vi è stata in origine una *discesa*, una *caduta* della Luce, una caduta spesso concepita in una maniera sessuale: il "seme" divino ha finito per perdersi, infiltrandosi nell'"utero" rappresentato dal caos, dalla materia; il Salvatore lo recupererà attirando a sé le anime elette. Ecco, nel *Pimandro* ermetico, il mito della caduta dell'Uomo Primordiale (che non è, vogliamo precisarlo, il primo degli uomini sulla Terra, ma un'ipostasi metafisica che adempie il ruolo di Verbo, di *Logos*):

> "Allora l'Uomo, che aveva pieno potere sul mondo degli esseri mortali e degli animali privi di intelletto, si affacciò a guardare attraverso la compagine delle sfere (planetarie), di cui aveva infranto l'involucro, e mostrò alla Natura del mondo inferiore la bella immagine di Dio. Quando vide colui che aveva in sé l'inesauribile bellezza e tutta l'energia dei Governatori [dei sette pianeti] congiunta con la forma di Dio, la Natura sorrise d'amore, poiché aveva visto i tratti di quella forma meravigliosamente bella dell'Uomo riflettersi nell'acqua, e la sua ombra sulla terra. E lui, avendo percepito questa forma a sé simile presente nella Natura e riflessa nell'acqua, l'amò e volle abitare con lei. Nello stesso istante in cui lo aveva formulato, il desiderio si avverò, e venne così ad abitare nella forma priva di intelletto. Allora la Natura, avendo accolto in sé l'amato, lo abbracciò stretto ed essi si unirono, poiché ardevano di amore l'uno per l'altra" (62).

nai, tradotto da J. Doresse in *Les livres secrets*, op. cit., t. I, p. 58.

(61) In *Psychanalyse du feu*, Gallimard, Parigi, 1967 [*L'intuizione dell'istante. Psicanalisi del fuoco*, Dedalo libri, Bari, 1973].

(62) II, 14 (traduzione Festugière).

Questa idea è stata spontaneamente ripresa da alcuni scrittori moderni, in particolare Lautréamont che descrive la discesa di Dio nel mondo e le sue mostruose nozze con la materia; è in seguito a questo evento che "la scintilla divina che è in noi" (63) è rimasta imprigionata nel mondo, nel campo d'azione dell'"esercito dei dolori fisici e morali" (64). Il poeta inventa un autentico mito gnostico: l'avventura del capello – cioè dell'uomo – che Dio ha perduto in un lupanare; e Lautréamont si ribella contro il responsabile della decadenza umana (65).

Nel manicheismo, troviamo al contrario una caduta involontaria: l'Uomo Primordiale si è calato nelle tenebre per combatterle, ma queste ultime lo hanno imprigionato, ed egli ha potuto liberarsi soltanto abbandonando la propria corazza di luce, le cui particelle, mescolate alla materia tenebrosa, hanno formato il mondo. Si tratterà quindi di liberare la sostanza luminosa dalle sue scorie: nella creazione, le particelle luminose attendono la loro liberazione. Si ritrova qui l'idea fondamentale di tutte le gnosi: un elemento divino si è smarrito nelle regioni inferiori; si tratta di recuperare questo elemento divino impantanato nella materia.

Per lo gnostico, il problema consiste nel sapere come la propria anima – scintilla divina smarrita in questo basso mondo – possa tornare alle regioni superiori da cui è precipitata.

> "Dopo che mi ritrovai legata alla carne", dice un salmo manicheo che canta le sventure dell'anima, "ho dimenticato la mia natura divina. Ho bevuto alla coppa della follia, mi sono ribellata contro me stessa" (66).

E – fatto che aumenta ulteriormente l'angoscia dello gnostico – l'anima passa continuamente di prigione in prigione, assoggettata com'è a incessanti reincarnazioni (67).

(63) *Les Chants de Maldoror*, I, Corti, Parigi, 1963 [*I canti di Maldoror*, Garzanti, Milano, 1990].

(64) *Ivi*, II.

(65) *Ivi*, III: "L'Onnipotente mi appare rivestito dei suoi strumenti di tortura".

(66) Citato da S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, op. cit., p. 258.

(67) Almeno, tale è la convinzione della maggior parte delle gnosi.

## *Miti gnostici sulla Caduta spirituale*

L'angoscia dello gnostico dinanzi all'imprigionamento della propria anima nella materia dà origine a miti particolari: le avventure di entità metafisiche riflettono il destino, le situazioni successive dell'"io" umano; l'*anima* o l'*animus* – per impiegare il linguaggio di Jung – si proietta in archetipi mitologici che possono prendere forma maschile o femminile.

I miti gnostici in cui appare un'entità femminile possono essere considerati come forme diverse di uno stesso archetipo, quello della "Grande Madre" (68). Fra tali miti, i due più noti sono quello di *Elena* nella gnosi simoniana e quello della *Sophia* degli gnostici valentiniani e dei loro eredi copti.

Secondo Simon Mago, gli angeli malvagi avevano tenuto prigioniera *Ennoia* o *Epìnoia*, l'"Intelletto" divino, per impedirle di ritornare verso il Padre sconosciuto; dopo averla costretta a subire ogni sorta di oltraggi, erano riusciti a imprigionarla in un corpo femminile. In seguito a ciò, la sventurata non aveva cessato di passare da una donna all'altra: per causa sua era scoppiata la guerra di Troia, allorché *Epìnoia* era la Elena rapita da Paride. D'incarnazione in incarnazione, l'*Ennoia* decaduta è sprofondata sempre più nel peccato, fino a incarnarsi nel corpo di una prostituta di Tiro, che aveva giustamente il nome di Elena (69); ma fu questa la sua salvezza: Simone, alla ricerca della "pecorella smarrita", la scoprì in un luogo di perdizione e ne fece la propria compagna. Simone era convinto di essere un'incarnazione del *Nous* divino alla ricerca della paredra: con la scoperta di Elena, poté quindi realizzare concretamente l'unione divina del "grande Potere" e del "grande Intelletto", con la possibilità di recuperare il seme divino originariamente portato da lei sulla terra. La storia di Elena rappresenta uno straordinario documento psicologico: la patetica ricerca di Simone del suo "doppio" femminile ha dato origine a un mito grandioso, pieno di significato, la cui influenza si è fatta sentire fino all'epoca attuale (70).

(68) E. Neumann, *The Great Mother. An analysis of archetype*, Bollingen Series, New York, 1955 [*La Grande Madre*, Astrolabio, Roma, 1980].

(69) La donna che vende il proprio corpo è una perfetta immagine dell'umanità svilita, decaduta, sventurata, prigioniera.

(70) Cfr. il *Secondo Faust* di Goethe, in cui Elena ha un ruolo simbolico di notevole rilievo.

La storia di *Sophia*, vero romanzo mitologico, è stata oggetto presso i Valentiniani di molteplici varianti. Riassumiamo brevemente una delle più diffuse: il trentesimo e ultimo degli Eoni, *Sophia* (la Sapienza), ha voluto generare senza un compagno, riuscendo a mettere al mondo soltanto un aborto di fronte al quale viene presa da vergogna e disgusto. Gli altri Eoni pregano in favore di *Sophia* la Divinità suprema, che ordina a *Nous* e *aletheia* di emanare una nuova sizighia, quella di *Christos* e *Pneuma* (lo Spirito Santo, Eone femminile); nel frattempo, il pro-Padre emette un nuovo Eone, *Horos* (il Limite) o *Stauros* (la Croce), per separare il *Pléroma* dalla creazione inferiore di cui *Sophia* ha prodotto il primo elemento.

Tuttavia l'aborto femminile generato da *Sophia* – rappresentato da *Achamoth* (nome ebraico della Sapienza), la *Sophia* inferiore – è stato escluso dal mondo superiore, e pertanto freme nei luoghi dell'ombra e del vuoto. Il Cristo intelligibile ha pietà di lei, e le dà "forma" nella sostanza per poi ritirarsi verso il *Pléroma*. *Achamoth* si lancia alla ricerca della luce, ma *Horos* (il Limite) glielo impedisce; dalle sue passioni (paura, tristezza, angoscia) nascerà la materia con cui sarà formato il mondo sensibile. Gli Eoni le inviano allora un compagno, il Salvatore, con cui la Sapienza inferiore metterà al mondo degli angeli; il Salvatore toglie alla sventurata le sue passioni, che converte poi in essenze permanenti, origini del cosmo visibile.

Nella *Pistis Sophia*, scritto gnostico in lingua copta, il mito valentiniano di *Sophia* subisce importanti modifiche; Pistis Sophia (la "Fede Sapienza") vuole elevarsi fino alla luce suprema del Padre, ma una potenza malefica, Authades (il "volitivo", l'"arrogante"), emana una forza dall'aspetto di leone, Jaldabaoth, che fa balenare davanti a *Sophia* una falsa luce, che ella scambia per quella cui aspira; caduta preda dell'inganno, precipita nel caos, in cui ogni sorta di forze malvagie la tormenteranno per rapirle la particella di luce che possiede. La liberazione della sventurata avverrà soltanto dopo infinite peripezie.

Le numerose varianti del mito nella letteratura gnostica fanno dimenticare che la storia di *Sophia* riflette, sul piano teogonico e cosmologico, la passione e la salvezza delle anime umane, vale a dire il problema essenziale di ogni gnosticismo e la fonte dei suoi principali miti (71). Sempre la stessa catastrofe cosmica: un elemento divino

(71) Cfr. la storia della perla (simbolo dell'anima) negli "Atti di Tommaso", in H. Leisegang, *La gnose*, Payot, Parigi, 1951, p. 246-250.

(luce, soffio, profumo) è *disceso* nelle tenebre, nella materia, nell'impura matrice; si tratta di *salvare* questa scintilla giunta dal cielo.

È opportuno precisare che le nozioni di "anima" o di "spirito" sono concepite, nella gnosi, in modo estremamente concreto, tangibile: l'anima superiore è *luce* nel vero senso del termine. Per lo gnostico, la nozione di spirito, quale è concepito dalla filosofia cartesiana o aristotelica, non ha alcun senso: lo spirito è una "luce", un "fuoco", un "soffio" *imprigionato* (nel senso letterale del termine) nel corpo. Alcune gnosi non esitano ad assimilare il seme umano al *pneuma* generatore divino: l'uomo possiede il *pneuma* nel proprio seme; spiritualizzando una credenza assai arcaica, gli gnostici licenziosi (72) arrivarono perfino a credere che la salvezza consistesse nel sottrarre il seme al destino terreno per riportarlo alla sua fonte celeste, la sostanza generatrice del Tutto. Il preambolo del *Vangelo di Eva* dichiara:

> "Io mi trovavo su un alto monte quando ecco, vidi un personaggio di alta statura e un altro che era claudicante. Sentii allora una voce simile a un tuono; mi avvicinai [...] e la visione mi rivolse queste parole: 'Io sono identico a te e tu sei identica a me; ovunque tu sei, io sono, e io sono disseminato in tutte le cose; in qualsiasi posto tu lo voglia, mi raccoglierai ma, raccogliendomi, raccoglierai te stessa'" (73).

Anche sotto questo peculiare aspetto, si ritrova un postulato fondamentale della gnosi: *Io sono te e tu sei me*. L'uomo deve recuperare il proprio essere autentico, il che gli consentirà di ritrovare la sua origine luminosa divina; in tal modo egli contribuirà a salvare la Luce divina (74).

Come per il mito di *Sophia*, troviamo qui quello dell'*Uomo Primordiale*, l'*Arkhanthropos* o semplicemente *Anthropos*, preesistente al mondo e caduto nella materia (le idee di caduta, di incarnazione, di sofferenza, di sacrificio sono strettamente legate). Non si tratta del primo uomo, di Adamo, ma di un'entità metafisica o mitologica insieme: il "Grande Uomo", che alcuni gnostici chiamano *Adamas*. Nel mani-

(72) Vedi *infra*, al capitolo V di questa Parte Prima.

(73) Nel manicheismo si ritrova il mito della seduzione degli Arconti ad opera di un personaggio androgino, la "Vergine di Luce", che eccita le passioni impure dei demoni al fine di rubare il loro seme: la luce che essi tengono prigioniera.

(74) R. Reitzenstein (in *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1931) ha posto in luce la dottrina gnostica del "Salvatore-salvato" (*Erlöster Erlöser*).

cheismo, quest'Uomo Primordiale è come l'"io" di Dio, "emanazione" o "proiezione" della sostanza divina: ciascuna delle anime umane rappresenta una particella dell'Anima universale, dell'Uomo Primordiale; è a questo titolo che essa rappresenta un raggio emanato dalla luce divina.

Nel suo trattato *Sulla lettera Omega*, l'alchimista Zosimo scrive:

> "Mentre *Phos* [la Luce: da notare che secondo il tipo di accento, il termine greco *phos* può significare 'uomo' o 'luce'] si trovava in Paradiso riposando, spinti dalla Fatalità gli Arconti lo convinsero, presumendo che fosse senza malizia né sagacia, a rivestire il corpo di Adamo uscito dalle loro mani, generato dalla Fatalità e formato con i *quattro elementi*. Egli, privo di malizia, non rifiutò, ed essi si esaltarono pensando di tenerlo ormai in schiavitù" (75).

L'*Anthropos* è da alcuni sistemi assimilato all'universo, al macrocosmo: per i Naasseni è attraverso la conoscenza dell'"Uomo", vale a dire – in questo senso – dell'universo, che si perviene alla conoscenza di Dio. Il mondo spirituale è un "Uomo preesistente" immanente a Dio; ma anche il cosmo, che è la sua immagine, è un "Grande Uomo", il macrocosmo: l'uomo terrestre sarà insieme microcosmo che riassume l'universo e – mediante il "seme" spirituale che possiede – immagine dell'Adamas celeste. Nelle *Omelie clementine*, troviamo una teologia antropomorfica, che si può considerare come l'estremo punto di arrivo della dottrina del macrocosmo-microcosmo:

> "Il vero Dio è quello di cui il corpo umano rispecchia la forma. Per questo, in considerazione della forma della divinità, il cielo e tutti gli astri, benché per loro essenza superiori all'uomo, hanno acconsentito a servire questo essere per sua essenza inferiore a loro" (76).

### *La creazione dell'uomo*

Nella maggior parte delle gnosi, la creazione dell'uomo non è considerata opera divina: quando il Dio superiore interviene, lo fa per correggere l'opera – maldestra o perversa – di entità malvagie.

(75) Citato da J. Doresse, *Les livres secrets*, op. cit., t. I, p. 107.
(76) *Omelie clementine*, III, 7.

Ecco come lo gnostico Saturnino immagina la creazione di Adamo: i sette Arconti, avendo percepito una radiosa immagine giunta dalla Potenza suprema, ma non essendo riusciti a trattenerla, tentarono di modellare un uomo, ma a causa della loro incapacità riuscirono soltanto a fabbricare un essere strisciante, incapace di reggersi in piedi. Dal cielo la Virtù ebbe pietà dell'Adamo terrestre, poiché era stato fatto a sua somiglianza, e gli inviò una scintilla di vita, che gli permise di vivere e di alzarsi in piedi.

Nel manicheismo troviamo un'antropologia particolarmente pessimista: l'uomo è stato formato dai demoni, che vollero imprigionare in Adamo la massima quantità possibile di luce. Fortunatamente, Dio ebbe pietà del povero essere "cieco e sordo, incosciente, smarrito al punto di non conoscere né la sua origine prima né la stirpe cui appartiene": illuminato dal "Gesù di Luce" – un Eone trascendente, da non confondere con il Cristo terreno – Adamo si ricordò dell'origine divina e luminosa dello spirito imprigionato nel suo corpo. Dio invierà ai suoi discendenti tutta una catena di messaggeri allo scopo di "illuminarli": Seth, Enoch, Henoch, Nicoteo, Noè, Sem, Abramo, Zoroastro, Buddha, Gesù e lo stesso Mani.

Nello gnosticismo cristiano s'incontra spesso l'idea di una razza eletta, il "seme di Seth": questo patriarca era nato da Eva e da Adamo ma, secondo quanto si riteneva, in modo non carnale, e pertanto i suoi discendenti non potevano essere altro che la razza dei perfetti, degli "spirituali" (77).

### *Il Salvatore*

Se alcune sette non menzionano un Salvatore propriamente detto (bastando la gnosi alla salvezza, è sufficiente un rivelatore, un semplice profeta), molte altre hanno bisogno di un Inviato divino, il solo capace di superare l'abisso fra la Divinità suprema e la materia.

Il Salvatore è riuscito a ingannare le forze malvagie che attanagliano il cosmo:

(77) Gli gnostici cristiani hanno ereditato alcune tradizioni ebraiche: in alcuni apocrifi dell'Antico Testamento, Seth, presunto inventore dell'astronomia, gode di un immenso prestigio; i suoi figli sarebbero stati i "Figli di Dio" che, sul monte Hermon, vivevano in una pia solitudine e serbavano la nostalgia del Paradiso.

"In ogni cielo, io [è il *Nous* divino che parla] ho preso una forma diversa, al fine di rimanere nascosto alle potenze angeliche, e sono disceso fino a Ennoia, che viene detta anche Prunikos o Spirito Santo, insieme alla quale ho creato gli angeli, che a loro volta hanno creato il Cosmo e gli uomini" (78).

"In che modo, dicono [gli Arconti], il Signore del Pléroma è riuscito a passare oltre, a nostra insaputa?" (79).

"Ho abitato nelle loro dimore,
Ma i Sette non si sono accorti di me" (80).

"Noi non lo conosciamo; ci ha ingannato con il suo aspetto, il più pietoso che si potesse immaginare, con la sua povertà, con la sua miseria" (81).

Per i Sethiani, il Salvatore ha ingannato il Creatore rivestendo la forma stessa del mostro, quella di un serpente (82); in tal modo, il Verbo è riuscito a penetrare nell'utero impuro per sciogliervi i legami della scintilla divina prigioniera nella materia.

Presso altre sette, si fa allusione a un combattimento fra l'Inviato celeste e gli Arconti, da lui sconfitti:

"Egli ha distrutto i loro posti di guardia e ha aperto una breccia nella loro fortezza" (83).

Un passaggio della *Pistis Sophia* mostra come Gesù, vestito dei suoi abiti splendenti, abbia rovesciato l'ordine delle "sfere" dell'universo sensibile: fino alla discesa dell'Inviato celeste, gli uomini erano assoggettati a un'inflessibile fatalità da parte degli Arconti planetari, ma il Cristo ha trasformato il moto regolare delle sfere in un moto alterno, e l'uomo è ormai libero.

Gli gnostici cristiani affermano di essere i soli depositari di una tradizione segreta che offre l'autentica chiave dell'insegnamento evange-

(78) Testo di Simone (citato Epifanio, *Panarion*, 21, 2, 4).
(79) *Pistis Sophia*, 11, 21.
(80) *Ginzâ* mandeo, 274, 1819.
(81) *Atti di Tommaso*, 45.
(82) Altri gnostici, al contrario, esaltano il serpente come un animale sacro (vedi *infra*, capitolo V).
(83) *Libro* [mandeo] *di Giovanni*, 69, 5-6.

lico. Infatti, il personaggio di Gesù assume per loro un aspetto peculiare: salvo rare eccezioni (84), gli gnostici rifiutano di credere all'incarnazione e alla Passione del Cristo; tali eretici sono assertori di quello che viene chiamato docetismo:

> "Gesù non era fatto della nostra carne", diceva un cataro, Raymonde Bézerza, intorno al 1270, "[...] Dio non è mai giunto a rivestire la nostra carne mortale nel seno della Beata Vergine; Maria non è la madre di Dio".

Il Cristo non ha avuto dell'uomo altro che le sembianze e, se ha avuto un corpo, esso non era soggetto a volgari necessità:

> "Egli [Gesù] mangiava e beveva, ma non evacuava. La forza della sua continenza era tale che gli alimenti non si deterioravano in lui, poiché in lui non albergava alcuna corruzione" (85).

Contrariamente al suo maestro Marcione (fautore del docetismo integrale), Apelle ritiene che Gesù avesse un corpo reale, pur non essendo come gli altri uomini: il Signore si è formato un corpo con la sostanza eterea dei mondi superiori.

La Passione scandalizza la maggior parte degli gnostici cristiani: Basilide non vuole ammettere che il Cristo abbia subito il martirio: al suo posto, sulla Croce, è morto Simone il Cireneo. Sono assai poche le gnosi che credono alla necessità della Crocifissione: Gesù ha sofferto nel suo corpo terreno affinché il "corporeo" possa far ritorno all'"informe". Per Apelle, Cristo ha veramente sofferto; dopo la Resurrezione, il Signore si è spogliato della sua carne, restituendo successivamente le diverse parti agli elementi celesti (86).

Talvolta il docetismo fa un grande sforzo per avvicinarsi all'ortodossia: essendo le due nature separate ma coesistenti, il Cristo è nato e ha sofferto nella sua natura umana, ma non è nato né ha subito la Pas-

(84) Carpocrate, ad esempio, per il quale Gesù era un uomo come gli altri; la sua anima, tuttavia, possedeva il privilegio divino di ricordare (e si riconosce qui la teoria platonica della reminiscenza) ciò che prima di incarnarsi aveva contemplato nel mondo superiore.

(85) Frammento di Valentino (citato da Clemente Alessandrino, *Stromata*, III, 6, 59).

(86) Un altro eretico, Ermogene, crede che il Cristo, risalendo al cielo, abbia lasciato il proprio corpo nel sole.

sione *in quanto Dio*. Il Cristo trascendente si è unito all'uomo Gesù al momento del battesimo, per poi abbandonarlo sulla Croce (87).

## *La via della salvezza*

Che venga arrecata o no da un Salvatore divino, la gnosi salvifica permette all'anima umana d'intravedere la fine del suo asservimento alle tenebre: essa potrà risalire, di cielo in cielo, fino alla Luce di cui era già parte integrante. La gnosi è *reminiscenza*, in quanto ricorda all'eletto la sua natura originaria; essa gli farà riconquistare la sua condizione sovra-materiale e sovra-temporale.

> "Se sei consapevole di essere fatta di vita e di luce, tornerai alla vita e alla luce" (88).

> "Voi siete immortali fin dall'inizio, siete figli della vita eterna e volete condividere la morte al fine di esaurirla e dissolverla, e volete che la morte muoia in voi e grazie a voi. Poiché quando dissolvete il Cosmo senza dissolvere voi stessi, siete padroni assoluti della creazione e della corruzione" (89).

L'uomo che ha ricevuto la luce ha "allontanato" da se stesso le passioni tenebrose cui era mescolato (90).

> "La gnosi rappresenta la conoscenza della via verso l'alto e dei mezzi atti a realizzarla. Ma l'uomo può pervenirvi soltanto perché racchiude in sé, in piccolo, il mondo intero: in quanto microcosmo egli ricapitola in sé tutte le potenze e le sostanze del macrocosmo; composto di materia, contiene anche il Logos, lo Spirito divino vivente che regna sulle regioni superiori del Cosmo" (91).

Uno dei miti più caratteristici della gnosi è quello dell'elevazione dell'anima attraverso le sfere planetarie: sotto diverse forme, lo gnosti-

(87) I fautori del docetismo invocano volentieri le celebri parole del Cristo crocifisso: "Padre... Padre... Perché mi hai abbandonato?".
(88) *Pimandro*, 21.
(89) *Omelia di Valentino* (citata da Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 13, 89).
(90) *Excerpta ex Theodoto*, 41.
(91) H. Leisegang, *La gnose*, op. cit., p. 27.

cismo sviluppa il tema dell'*ascesa* dell'uomo illuminato (in questa vita, in spirito o dopo la morte) verso la patria d'origine. Lo gnostico cerca sempre di sfuggire alla fatalità di questo mondo e di recuperare la condizione luminosa che gli apparteneva prima della caduta.

*Capitolo 4*

# CULTO, RITI, MISTERI

## 1. Gli gnostici e la religione

Salvo il Mandeismo e il Manicheismo, che danno vita a organizzazioni religiose indipendenti, le gnosi non si presentano come nuove confessioni: pretendono piuttosto di rappresentare l'*esoterismo* di una data tradizione religiosa (Ebraismo, Cristianesimo, Islam). Quasi sempre, gli gnostici istituiscono scuole iniziatiche, "misteri", conventicole gelosamente riservate a un pugno di privilegiati, e il loro proselitismo è in genere scaltro e insinuante:

> "Questi misteri", scrive l'eresiologo Ippolito di Roma, "non vengono rivelati all'iniziato se non dopo averli resi ben plausibili ai suoi occhi; egli se li vede affidare solo quando è stato ormai soggiogato tenendo per qualche tempo il suo spirito in sospeso, quando è pronto a bestemmiare il vero Dio e arde di curiosità per ciò che gli è stato promesso" (1).

Anche quando lo gnostico – è il caso di Simon Mago e di Marco – ama far parlare di sé, il suo aperto proselitismo lascia nell'ombra tutto un insegnamento segreto (scritto e orale), comunicato agli aspiranti in proporzione della loro maturità, nel corso di una rivelazione progressiva. L'esoterismo gnostico si applica molto meno alle dottrine (tutto sommato, abbastanza semplici da conoscere) che alle *pratiche* di cui esse costituiscono il fondamento: riti sacramentali e iniziatici, formule magiche, "parole di passo" destinate ad aprire alle anime illuminate un passaggio allorché si attua l'ascesa verso il mondo trascendente.

(1) Ippolito, *Philosophoumena*, prologo.

Nella gnosi cristiana, Gesù viene considerato come il detentore di segreti salvifici, di formule che aprono l'accesso al *Pléroma*: dopo l'Ascensione – in un arco di tempo variabile a seconda delle scuole gnostiche (2) – il Cristo ha comunicato un insegnamento segreto indispensabile per comprendere il significato nascosto dei Vangeli; e così come Gesù riserva questa lezione a una cerchia assai ristretta di discepoli di ambo i sessi, la preparazione ai misteri gnostici dovrà essere dispensata soltanto a quei rari esseri che ne sono degni, e che per ottenere la salvezza non hanno bisogno che "della gnosi e delle parole dei misteri".

Se la maggior parte degli gnostici cristiani fonda società segrete, Marcione rappresenta una personalità alquanto eccezionale: egli fonda delle vere *chiese* e tutta una gerarchia ecclesiastica che entra in concorrenza diretta con il Cristianesimo sul terreno della predicazione alle masse. Lo stesso zelo missionario si ritrova nel manicheismo, che non rappresenta un'eresia cristiana, bensì una nuova religione vera e propria (3). Analogamente, le sette dualiste di epoca medievale si dedicarono alla diffusione della loro fede fra gli uomini comuni.

Persino in queste gnosi missionarie, tuttavia, esiste sempre una netta distinzione fra un'elite di Santi, Puri, Perfetti e una massa di laici – gli Uditori o Catecumeni – ancora prigionieri dell'ignoranza e del peccato; questi ultimi non rappresentano altro che semplici candidati all'iniziazione, partecipano soltanto ad alcune cerimonie, aperte a tutti, e non possono accedere alla celebrazione delle liturgie segrete.

## 2. L'iniziazione gnostica: liturgia segreta, misteri

Nella gnosi cristiana si annoverarono anche nemici di qualsiasi sacramento o rito:

> "La gnosi", sostenevano costoro, "è la redenzione dell'uomo interiore. Essa non ha nulla di materiale, nulla che riguardi il corpo perituro; non ha nemmeno nulla di psichico, come l'anima, generata dal peccato, che non rappresenta altro che la dimora dello Spirito; essa è qualcosa di assolutamente pneumatico [spirituale]. La gnosi riscatta l'uomo inte-

(2) Diciotto mesi secondo i Valentiniani, dodici anni per la *Pistis Sophia*, 545 giorni secondo l'*Ascensione di Isaia* e così via.

(3) Cfr. *infra*, Parte Seconda, capitolo III.

riore, pneumatico; egli trova la propria sufficienza nella conoscenza del Tutto, e in ciò consiste la vera redenzione" (4).

In ogni caso la maggioranza degli gnostici considera i riti di iniziazione e i misteri come mezzi particolarmente adatti al risveglio della gnosi salvifica "addormentata" nell'uomo iniziabile: troviamo in questi gruppi tutti gli *stimuli* sensibili e simbolici in uso nelle società segrete iniziatiche. Accanto alla gnosi insegnata dal maestro, vi sono i riti e le cerimonie cui quest'ultimo – divenuto *ierofante* – inizia il discepolo.

Marco, un valentiniano influenzato dal neopitagorismo, si è particolarmente distinto per la pompa maestosa dei suoi riti: egli dava ai propri discepoli l'illusione di entrare, per sua intercessione, in comunione mistica con la Divinità.

Marco ricollega la sua gnosi a una rivelazione diretta della Tetrade divina, sotto forma di donna:

> "L'altissima Tetrade discese a lui da luoghi invisibili e ineffabili sotto forma di donna, poiché, egli diceva, il mondo non avrebbe potuto sopportare la sua forma maschile; ed ella gli rivelò la sua propria essenza e la generazione del Tutto: misteri che non aveva ancora mai svelato ad alcuno, né dio né uomo, e che rivelava a lui solo [...]" (5).

L'eucaristia marcosiana era una comunione con il sangue dalla "Madre del Tutto": essa doveva dunque essere ricevuta da donne alle quali Marco aveva trasmesso i propri poteri mediante un rito di unione mistica, una sorta di "nozze spirituali" che simboleggiavano l'unione delle coppie di Eoni nel *Pléroma* (6). Nello gnosticismo cristiano, il ruolo privilegiato accordato da Marco alle donne nella liturgia non ha nulla di eccezionale: in tutte le gnosi, le donne possono accedere al

(4) Citato da sant'Ireneo, *Adversus haereses*, I, 21, 4.

(5) Ireneo, citato da H. Leisegang, *La gnose*, Payot, Parigi, 1951, p. 220.

(6) Ireneo (*Adversus haereses*, I, 21, 5) ci ha conservato l'invocazione pronunciata dal taumaturgo nel corso di questo rito: "Io voglio che tu partecipi della mia grazia; il Padre del Tutto, infatti, vede continuamente il tuo angelo di fronte al mio volto. Ora, il luogo della tua grandezza è in me. Noi dobbiamo divenire uno solo. Ricevi anzitutto Charis da me e per me. Preparati come la sposa che attende il suo sposo affinché tu divenga ciò che io sono e io divenga ciò che tu sei. Ricevi nella tua stanza nuziale il seme di luce. Ricevi da me il tuo sposo, fagli posto e prendi posto in lui. Ecco che Charis discende in te: apri la bocca e profetizza".

sacerdozio (e perfino all'episcopato), da cui la Chiesa cattolica le esclude inflessibilmente.

Le liturgie gnostiche sono ancora poco conosciute, benché lo storico disponga oggi d'informazioni abbastanza precise. Il culto manicheo, in particolare, sembra fosse alquanto complesso: le sacre icone (alcune delle quali erano opera dello stesso Mani), i gonfaloni ornati di immagini simboliche, gli abiti liturgici di diversi colori (nero, bianco, rosso), la musica, l'incenso, tutto aveva un suo ruolo. Presso i Marcosiani e altri Valentiniani, i riti erano assai imponenti, tanto per le cerimonie che si avvicinavano a quelle della grande Chiesa (battesimo, eucaristia, estrema unzione) quanto per i sacramenti peculiari allo gnosticismo. I Carpocraziani avevano icone dipinte con colori lumeggiati d'oro e d'argento, che rappresentavano i grandi uomini cui la setta proclamava di ispirarsi: Pitagora, Platone, Aristotele, Gesù. I Simoniani possedevano un'immagine di Simone rappresentato sotto le sembianze di Zeus, e una di Elena raffigurata come Atena.

Numerosi musei e collezioni possiedono gemme note generalmente con il nome di *abraxas* – benché solo alcune portino incisa la parola magica ABRAXAS o ABRASAX (7) – e che erano in uso presso le sette gnostiche cristiane dell'Impero romano. Questi gioielli servirono inizialmente come segni di riconoscimento, dal momento che ciascuno di essi corrispondeva a un grado iniziatico (8), ma sembra che molti avessero anche funzione di amuleti (9).

Esiste un'innegabile continuità fra i misteri pagani (greci e orientali) e quelli degli gnostici cristiani: troviamo in questi ultimi l'impiego di

(7) Addizionando i rispettivi valori numerici delle lettere greche di questo termine (in greco antico, le cifre erano rappresentate dalle lettere), si ottiene il numero *365*, che ha un ruolo importante in diverse gnosi (corrisponde al numero dei giri che il Sole descrive nel corso dell'anno; per i Basilidiani, esistono 365 cieli, o universi, il più basso dei quali è quello in cui viviamo). Oltre a ΑΒΡΑΞΑΣ, anche ΜΕΙΘΡΑΣ (Mithra in greco) ha come valore numerico totale *365*.

(8) Gli gnostici avevano anche segni di riconoscimento assai semplici (una speciale stretta di mano, che ritroviamo nella moderna massoneria). Alcuni Carpocraziani marchiavano con un ferro rovente i discepoli, sulla parte posteriore del lobo dell'orecchio destro.

(9) Il prestigio occulto degli *abraxas* si è perpetuato per molto tempo dopo la scomparsa delle sette che ne facevano uso: il "talismano" di Caterina de' Medici era una medaglia di bronzo eseguita sul modello di una gemma gnostica.

antichi simboli assolutamente caratteristici come il fallo, il labirinto, la coppa alla quale deve bere chiunque voglia spogliarsi della forma servile per rivestire un abito celeste, il libro (*volumen*) che contiene e trasmette la rivelazione, la bacchetta taumaturgica (*virga*) con cui l'iniziatore tocca le palpebre del futuro *miste* per aprire gli occhi dell'"uomo interiore" (10). Il rito eucaristico degli Ofiti è abbastanza rivelatore: veniva introdotta una cassa che conteneva un serpente addomesticato; la si apriva, l'animale sacro ne usciva e veniva ad avvolgersi intorno agli elementi dell'eucaristia. Questo rito è una versione cristianizzata dell'antico culto del serpente (11). Una coppa "orfica" in alabastro – riprodotta sulla copertina dell'edizione francese del bel libro di Leisegang, *La gnose* – potrebbe essere, in realtà, di origine gnostica: essa rappresenta sedici personaggi nudi, supini, con i piedi al centro della coppa, la quale è in realtà costituita da un serpente avvolto in spire su se stesso.

Si è scoperta a Roma, sul Gianicolo, una piccola statua raffigurante un uomo strettamente avvolto in un sudario che lascia libero solo il viso: un serpente fa sette volte il giro delle gambe e del tronco del personaggio e sporge la testa proprio sopra la sua. Le sette spire del serpente sembrano alludere alle sette sfere planetarie, che l'anima dello gnostico doveva superare prima di pervenire all'immortalità (12).

(10) Sulla continuità fra misteri pagani e cristiani, cfr. in particolare J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, La Renaissance du Livre, Parigi, 1956.

(11) Il serpente simboleggia la forza misteriosa che "serpeggia" lungo la colonna vertebrale e il cui risveglio rappresenta lo scopo di numerose tecniche d'illuminazione. E il simbolismo del serpente può essere ricollegato a quello, più generale, del Fuoco divino, illuminante e rinnovatore (sul *Fuoco*, vedi C.-M. Edsman, *Ignis divinus. Le Feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité*, Lund, 1949) [Ovviamente non si può non ricordare anche la Kundalini della religione indù, forza occulta da risvegliare nell'identico modo: cfr. A. Avalon, *Il potere del serpente*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978; J. Evola, *Lo yoga della potenza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995 (N.d.C.)]

(12) Nella religione di Mithra, *Aion*, il padrone dei cieli, viene rappresentato come un uomo con testa di leone, in piedi, avviluppato dalle spire di un serpente la cui testa spunta al di sopra della criniera del mostro. La statua –che lanciava fiamme dalle fauci – era racchiusa in una cella buia, e il neofita poteva percepirla unicamente attraverso una stretta fenditura nel muro. Vedi in Leisegang (*La gnose*) la tavola VI, ove è raffigurata una statua dell'*Aion* mithriaco [Cfr. per un approfondimento sul tema e sul simbolismo di questa immagine: D. Ulansey, *I misteri di Mithra*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001 (N.d.C.)].

La sincerità del Cristianesimo gnostico è più che evidente:

"Fino al battesimo, la predestinazione è reale [l'uomo è inesorabilmente soggetto al destino]; dopo il battesimo, gli astrologhi non dicono più il vero [le loro predizioni sono false] nei confronti di coloro che sono stati battezzati" (13).

"Quest'uomo sono io [il Cristo] e io sono quest'uomo [...]. Tutti coloro che riceveranno i misteri nell'Ineffabile saranno re con me; nel mio regno essi si siederanno alla mia destra e alla mia sinistra; essi sono me e io sono loro" (14).

Ciò nonostante, la concezione gnostica dei sacramenti – destinati a preparare l'ascesa dell'anima verso la Luce divina e la sua unione mistica con le entità superiori – va al di là del Cristianesimo per ricollegarsi all'insegnamento dei misteri pagani. La gnosi ha mutuato diversi elementi anche dalla *mistica delle lettere e dei numeri*, diffusa nel mondo mediterraneo dal neopitagorismo. Marco stabilì un rapporto diretto fra la parola di Gesù, che si presentava come "l'Alfa e l'Omega" (vale a dire l'inizio e la fine) e il battesimo nello Spirito Santo: ora, nel sistema greco di numerazione, Α rappresenta la cifra 1 e ω la cifra 800, mentre il valore numerico delle lettere della parola περιστερα, "colomba", forma il totale di 801. Dichiarandosi "l'Α e l'ω", Gesù si dichiara dunque "1 + 800", si identifica cioè con la Colomba dello Spirito Santo. Marco si diffonde in analoghe speculazioni a proposito di tutte le entità del mondo superiore, in funzione dei valori numerici dedotti dalle lettere greche che formano il nome di ciascuna di esse.

Un altro gnostico cristiano, Monoimo l'Arabo, identifica il principio supremo con la lettera greca *iota* (ι), che simboleggia la monade contenente in potenza tutti i numeri: cercando bene in se stesso, l'uomo scoprirà lo *iota* divino. In parecchie gnosi si nota questa predilezione per la numerologia occulta, che si evidenzia in particolare per l'impiego rituale dei *symphona*, combinazioni di sette vocali (ciascuna consacrata

(13) *Excerpta ex Theodoto*, 87. Cfr. *ivi*, 74: "Per tale ragione è apparsa una stella nuova e inusitata che ha distrutto l'antico ordine degli astri, brillando di luce novella, non cosmica". Per contrassegnare la sua "nuova nascita", lo gnostico prende un nome spirituale: ad esempio Gogessos (autore di uno dei trattati copti scoperti nell'Alto Egitto) prenderà il nome di *Eugnostos*, "il ben conosciuto".

(14) *Pistis Sophia*, 230.

a un pianeta) il cui scopo è quello di tradurre l'armonia delle sfere celesti. Tale inclinazione aritmologica si ritrova nell'alchimista alessandrino Zosimo (fine III-inizio IV secolo d.C.), che nel suo trattato *Sulla lettera Omega* scrive:

> "La lettera Omega [...] formata da due parti, appartenenti alla settima zona – quella di Kronos, secondo il piano corporeo – è, secondo il piano incorporeo, qualcosa d'altro, inesplicabile, che soltanto Nicoteo il Nascosto ha conosciuto [...]" (15).

Anche quando rimane in un contesto cristiano, il culto gnostico persegue obiettivi assai diversi da quelli della liturgia cattolica: si tratta di provocare la graduale ascesa dell'anima eletta verso il mondo trascendente. La religione diviene taumaturgia, "magia" superiore (16).

Il secondo dei due libri che seguono la *Pistis Sophia* contiene il racconto di una scena straordinaria, insieme mitica e storica, che fornisce interessanti precisazioni sull'iniziazione presso gli gnostici cristiani d'Egitto.

Gesù è in piedi su un altare, fra i suoi discepoli, nei pressi dell'Oceano che circonda il mondo. Per effetto della sua preghiera misteriosa, i cieli si spalancano all'improvviso: Gesù e i discepoli, trasportati negli "spazi intermedi", vedono navigare davanti a sé le barche del sole e della luna, su cui si trovano creature fantastiche. Poi Gesù fa apparire del fuoco e dell'acqua (provenienti dal Tesoro della Luce), e ancora vino e sangue (provenienti da Barbelo), elementi utilizzati nei battesimi gnostici. Quando il Salvatore pronuncia una formula, i cieli riprendono il loro posto e ci ritroviamo trasportati sul Monte di Galilea. Il Cristo celebra, su un altare, il "battesimo della Prima Oblazione", al quale i fedeli dovranno far seguire il "battesimo del Fuoco" e il "battesimo dello Spirito".

Un altro manoscritto copto, il *Codex Brucianus* (che riunisce i due *Libri di Jeu* menzionati nella *Pistis Sophia*), descrive un rito assai particolare: Gesù fa celebrare sull'altare una cerimonia che richiede l'impiego di tralci di vite, aromi, diverse piante e recipienti di vino; i discepoli, che portano segnato sulle mani il numero mistico delle "Sette Voci", sono vestiti di lino e hanno in mano vegetali simbolici.

(15) Citato da J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, t. I, p. 105.

(16) Cfr. J. Doresse, "Un rituel magique des gnostiques d'Egypte", in *La Tour Saint-Jacques*, n. 11-12, 1958, p. 65-75.

## 3. Il "Libro dei morti"

Molti gnostici cristiani sono stati assillati dal problema della salvezza dopo la morte, da cui deriva una forma assai speciale d'insegnamento esoterico: si tratterà di dare ai membri della setta le "parole di passo", "apologie", "sigilli", formule magiche, segni grazie ai quali l'anima, dopo la morte, possa ottenere un passaggio dalle temibili potenze che stanno a guardia di ciascuna delle sette sfere planetarie, come anche delle porte dei diversi piani che si succedono nel mondo invisibile. Inesorabili "gabellieri" (τελῶναι) impediscono alle anime di superare le loro barriere: lo gnostico, tuttavia, è in possesso di segreti che *obbligheranno* i "guardiani", uno dopo l'altro, a lasciargli via libera fino al regno del vero Dio.

I Valentiniani possedevano formule e sacramenti destinati a permettere al defunto di rendersi, secondo l'espressione di Marco, "inafferrabile e invisibile agli Arconti e alle Potenze". I Perati, "coloro che attraversano", pretendevano di essere i soli capaci di superare l'abisso di corruzione e di morte, poiché ne conoscevano scappatoie e vie d'uscita; avevano un libro dal titolo assai significativo (17), che forniva l'elenco e la descrizione delle potenze celesti inferiori che impediscono alle anime di uscire dal cosmo.

I documenti copti sono particolarmente ricchi di "parole di passo", formule magiche che costringono gli Arconti e le Potenze a lasciare che l'anima varchi una dopo l'altra le "porte". Nel primo *Libro di Jeu*, Gesù fornisce addirittura ai suoi discepoli una formula valida, sembra, per tutti i posti di frontiera del mondo invisibile; eccola, a titolo di curiosità dato che si tratta di una sorprendente accozzaglia di suoni diversi.

> *aaa ooo zezophazazzzaieozaza eee iii zaieozoakhoe ooo uuu thoêzaozaez êêê zzêêzaoza khozaêkheudê tuxuaalethukh*

La *Pistis Sophia* può essere considerata come il vero e proprio "Libro dei Morti" degli gnostici copti dell'Egitto romano. Questo straordinario documento concepisce il mondo invisibile come diviso e suddiviso in una serie di zone separate le une dalle altre da "porte" e "veli". Alcuni "Guardiani" vegliano affinché nessuno vi entri senza averne diritto. La regione più bassa del mondo invisibile forma i dodici inferni, custoditi ciascuno da un Arconte di forma mostruosa, in cui

(17) *I governatori sino all'etere.*

ritroviamo l'influsso dei miti egizi (18). E, come nel *Libro dei Morti* di epoca faraonica, vi si trova l'idea del *giudizio* delle anime malvagie, che vengono nuovamente inviate sulla terra per reincarnarsi oppure precipitate, per un soggiorno più o meno lungo, in una delle regioni infernali (19).

(18) Ecco alcuni dei nomi degli Arconti infernali: Enchthonin, Charachar, Archaroch, Archrochar, Marchur, ecc.

(19) Anche in Paesi diversi dall'Egitto incontriamo altri "Libri dei morti": i Tibetani, ad esempio, possedevano il *Bardo Thödol* (ediz. francese di M. La Fuente, A. Maisonneuve, Parigi, 1933 [*Il libro tibetano dei morti*, Astrolabio, Roma, 1977; UTET, Torino, 1989; Neri Pozza, Vicenza, 1998; SE, Milano, 1998; TEA, Milano, 1999; Newton Compton, Roma, 2002].

*Capitolo 5*

# ETICA

## 1. Lo gnostico e l'amore

L'attitudine verso la sessualità domina tutta l'etica dello gnosticismo (1). Come logica conseguenza, infatti, l'odio verso il mondo sensibile porta con sé quello nei confronti dell'unione carnale animale:

> "A Salomè che chiedeva quanto sarebbe durato il tempo della morte, il Signore rispose: 'Fino a quando voi donne partorirete figli'. E Salomè gli disse: 'Ho fatto bene, dunque, a non partorire'. Il Signore le rispose: 'Mangia di ogni frutto, ma di quelli amari non ne mangerai'. Salomè chiese che cosa bisognasse intendere con quelle parole, e il Signore rispose: 'Quando calpesterete l'abito della vergogna, il corpo, e quando i due – il maschio e la femmina – saranno uno, non vi saranno più né uomo né donna'" (2).

> "Senza alcun dubbio, il creatore malvagio è l'origine e la causa di ogni fornicazione" (3).

> "Egli [il Fratello iniziatore] mi raccomandò di non entrare in una chiesa quando vi si celebrava un matrimonio [...] mi raccomandò di non entrare mai in una casa in cui una donna stava partorendo" (4).

(1) Cfr. l'eccezionale articolo di R. Amadou, "Les théories dualistes et la sexualité", in *La table ronde*, n. 97, gennaio 1956, p. 48-59.

(2) Frammento (riportato da Clemente Alessandrino) del *Vangelo degli Egiziani*, scritto gnostico del II secolo.

(3) *Libro dei due principi*, opera catara (edizione francese: *Livre des deux principes*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 1973) [*Libro dei due principi*, in *La cena segreta*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano, 1997].

(4) Dichiarazione di un templare al processo.

Moltissimi gnostici condannano, sull'esempio di Marcione, ogni relazione sessuale, perfino all'interno del matrimonio: il commercio carnale è una sozzura, e soprattutto provoca l'imprigionamento di nuove anime nel regno delle tenebre. La finalità della continenza, in sostanza, sarà per lo gnostico quella di evitare la procreazione: mettendo al mondo nuove anime s'imprigionano le "scintille" di luce nella materia. Il matrimonio non può essere un sacramento, perché la Chiesa cattolica non fa altro che spiritualizzare in maniera ingannevole l'atto carnale.

Al contrario, come si sa, il Cattolicesimo non condanna il matrimonio (il cui fine normale è, in linea di principio, la procreazione). Il corpo, pur essendo sicuramente decaduto, come il mondo di cui fa parte, non è malvagio. I sacerdoti sono vincolati al celibato non perché la "carne" sia odiosa, ma perché l'assenza di obblighi familiari li costringerà a consacrarsi interamente al loro ministero: per i laici, il matrimonio è un diritto perfettamente legittimo e per molti addirittura un dovere (5).

Viceversa, nello gnosticismo la procreazione è *di per sé* negativa; il matrimonio sarà tollerato unicamente come una necessaria concessione alla debolezza umana.

Basilide e suo figlio Isidoro, ad esempio, elogiano gli "eunuchi volontari", quegli uomini che si sono elevati al di sopra dell'impulso sessuale: "I piaceri dell'amore sono solo naturali, e noi non vi siamo costretti" (6). Coloro che non riescono a condurre questa esistenza ideale potranno soddisfare il proprio istinto sessuale senza lasciarsi dominare da esso e potranno sposarsi – soluzione estrema per chi proprio non voglia appartenere ai "perfetti".

Il manicheismo ammette il matrimonio per i semplici laici, gli Uditori, ma gli Eletti sono vincolati a un rigoroso ascetismo (7).

(5) Il rigorismo cattolico concerne solo l'*indissolubilità* del vincolo matrimoniale: la Chiesa non ha mai adottato ufficialmente l'atteggiamento estremistico di alcuni suoi membri (teologi secondo i quali, ad esempio, gli sposi non dovrebbero provare alcun piacere carnale).

(6) Isidoro, *Etica* (va osservato che l'idea sembra presa a prestito dall'epicureismo).

(7) Che non consiste unicamente nella castità assoluta: gli Eletti debbono attenersi a una dieta rigorosamente vegetariana, e non hanno neppure il diritto di procurarsi il cibo o di prepararlo (coltivare, seminare, mietere, raccogliere, cuocere e così via, sono azioni che "offendono" le particelle luminose "imprigionate" in tutte le cose. L'Eletto farà ricorso a un "aiuto" che, prendendo su

Presso i trovatori del XII secolo, tutti compenetrati di spiritualità catara, troviamo una soluzione originale all'orrore gnostico nei confronti della carnalità: è l'*amor cortese*, il "servizio d'amore", un amore tutto spirituale, una tecnica della "castità" (8). Non si tratta di conquistare la propria "dama", e qualsiasi secondo fine dev'essere implacabilmente eliminato: "È in combutta con il diavolo", dichiara Marcabru, "colui che cova Falso Amore".

Poco importa, inoltre, che il trovatore riversi il proprio amore su una donna reale:

> "Io ho un'amica, ma non so chi ella sia, poiché mai la vidi, in fede mia [...] e molto l'amo [...] Nessuna gioia mi è gradita quanto il possesso di questo amore lontano" (9).

Questa attitudine – idealizzazione, *divinizzazione* della Donna – rappresenta un'autentica cerca spirituale:

> "Prendete questa vita di cui vi faccio dono, bella senza pietà, purché mi concediate di aspirare al Cielo grazie a voi"! (10).

Il trovatore rende omaggio all'archetipo divino della Donna, alla "Dama", a "Nostra Signora dello Spirito Santo" nascosta sotto il velo delle apparenze. La Donna sarà Dio nel suo aspetto femminile.

Ritroviamo nell'antico gnosticismo analoghi sentimenti di venerazione nei confronti delle donne (alcune sette non affermavano forse che il Paraclito, lo Spirito Santo, si incarnerà in una donna?).

La *Pistis Sophia* fa dire a Maria Maddalena da Gesù:

> "In verità, Maria, tu sei beata fra tutte le donne della terra, poiché sarai il Pléroma dei Pléromi e la perfezione di tutte le perfezioni [...]. In verità, tu sei pneumatica [spirituale] e pura, Maria".

di sé il peccato, gli preparerà e porterà gli alimenti, sotto forma di "elemosina").

(8) Vedi l'opera di D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, nuova edizione, Plon, Parigi, 1956 [*L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano, 1977].

(9) Jaufré Rudel.

(10) Uc de Saint-Circ. Sui diversi trovatori, cfr. l'eccellente libretto di J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et cours d'amour* ("Que sais-je?", n. 422).

Pur condannando il matrimonio comune, lo gnostico esalterà volentieri lo *hieros gamos*, il "matrimonio sacro", le nozze divine dei due principi maschile e femminile. La frequenza d'immagini sessuali nelle teogonie e cosmogonie gnostiche ha colpito tutti gli autori (11). In molte gnosi troviamo reminiscenze dell'antico culto fallico (12), come pure dei miti sulla divina androginia (13): il simbolismo della fecondazione e della generazione è largamente utilizzato per narrare le vicende metafisiche degli Eoni del *Pléroma*.

Vediamo persino alcuni gnostici, apparentemente non coerenti con la logica della loro attitudine dualista, esaltare il "matrimonio divino" nella sua forma concreta: Simone trova il "doppio" perfetto nella persona di Elena. Come nel tantrismo "della mano sinistra", una coppia umana diviene coppia divina (14).

Nei Valentiniani, la convinzione dell'esistenza del "doppio" prende una forma alquanto curiosa: la nostra anima – che anche nell'uomo è *femminile* – è una "sizighia" disgiunta, un angelo femminile che vuole riunirsi all'angelo maschile con cui forma un essere completo: dal canto loro, gli angeli maschili che circondano il Salvatore chiamano le nostre anime (15).

Ma allo gnostico si apre un'altra strada: quella della libertà sessuale, della pratica sistematica della dissolutezza. È necessario "mortificare ciò che è inferiore ed elevare ciò che è superiore", prostituire la materia e non lo spirito. Presso gli gnostici licenziosi troviamo un'autentica frenesia rabbiosa di mortificare e umiliare il corpo: l'esperienza del peccato procura il sentimento della nostra decadenza ma, ciò facendo, si

(11) Cfr. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Geuthner, Parigi, 1925 (II edizione), p. 215: "Si direbbe che il loro pensiero [quello degli gnostici] sia ossessionato dall'immagine dei rapporti e perfino degli organi sessuali".

(12) Cfr. E.E. Goldsmith, *Life symbols as related to sex symbols*, New York, 1924.

(13) M. Delcourt, *Hermaphrodite, rites et mythes grecs de la bisexualité*, Puf ("Mythes et Religions"), Parigi, 1958.

(14) Cfr. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Parigi, 1954 [*Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Sansoni, Firenze, 1990]. È noto il postulato delle pratiche tantriche *della mano sinistra*: "Attraverso gli stessi atti che fanno bruciare all'Inferno altri uomini per milioni di anni, lo yogi ottiene salvezza eterna". È opportuno sottolineare che l'erotismo tantrico mira a stornare, mediante un appropriato addestramento, l'atto sessuale dal suo destino naturale: la procreazione fa ricadere lo yogi nella realtà fatale del *karma*.

(15) Cfr. *Excerpta ex Theodoto*, 35-36.

ottiene l'effetto di mortificare ciò che dev'essere mortificato: l'uomo pagherà il suo debito peccando. Lo gnostico esalterà la promiscuità sessuale e tutte le forme di depravazione carnale. Vedremo a quali incredibili aberrazioni si siano abbandonati certi gnostici che si consideravano cristiani; prima di tutto, però, è opportuno chiarire il fondamento teorico sul quale poterono far leva.

## 2. "Al di là del bene e del male"

Prende il nome di *antinomismo* la dottrina teologica secondo la quale il cristiano non è più soggetto alla Legge – vale a dire al Decalogo di Mosè – dal momento che è stato integralmente "rigenerato" dalla grazia divina: ciò che conta è il rinnovamento interiore dell'essere umano, *non la sua condotta esteriore*. Lo gnosticismo, predicando la salvezza attraverso la conoscenza e l'illuminazione, non poteva che provare simpatia per questa idea, ma in genere gli gnostici si sono ben guardati dal trarne conseguenze d'immoralità – al pari dei grandi mistici musulmani i quali, pur affermando che "tutto era loro lecito", praticavano un ascetismo rigoroso: si limitarono a porre l'accento sulla rivoluzione interiore, la *rigenerazione* cristica. In ogni caso i pericoli di una simile dottrina sono evidenti: dall'indifferenza delle azioni è facile passare all'idea secondo cui lo "spirituale", il "perfetto" è simile all'oro, che perfino nel fango *non può perdere* la sua bellezza; per l'illuminato, le azioni dovranno quindi essere considerate come totalmente *indifferenti*, dal momento che la salvezza è acquisita fin da ora (16). Certamente una simile idea, correttamente intesa, non può essere considerata sconvolgente, e possiamo facilmente ritrovarla nel Vangelo: Gesù non si preoccupa di stabilire una gerarchia fra i suoi discepoli in base alla gravità dei peccati che hanno potuto commettere: la conversione, per così dire, *cancella tutto*. Eppure lo gnostico si spinge oltre: l'uomo, che per propria natura è talmente *spirituale* da non poter essere toccato dal male, potrà abbandonarsi *senza danno* a tutti i piaceri, e in particolare a quelli della carne; qualsiasi cosa faccia, è già salvo. Avendo ricevuto fin dalla nascita lo spirito, il *pneuma*, il "perfetto" è invulnerabile: il peccato non può cogliere il vero gnostico, che potrà

(16) Cfr. la celebre formula indiana (*Bhagavad Gita*, XVIII, 17): "Colui in cui non è il senso dell'io, in cui la mente non è turbata, costui, anche se uccide tutti questi uomini, non li uccide e non è legato".

permettersi tutto, anche di abbandonarsi alle peggiori depravazioni. L'ostilità verso il Demiurgo, inoltre, non farà che rafforzare questa etica immoralista: dal momento che il Creatore è il nemico, si tratta di opporsi sistematicamente a ciò che egli ordina.

Nei Carpocraziani troviamo l'immoralità eretta a sistema coerente e determinato: il *solo* mezzo di liberarsi dalla tirannia degli angeli, padroni del cosmo, sarà quello di saldare i debiti con ciascuno di essi, perpetrando tutte le possibili ignominie. L'anima è obbligata a passare senza requie da un corpo all'altro; gli Arconti creatori la libereranno solo quando avrà commesso tutto il male possibile. Carpocrate non esita a interpretare in questo modo la seguente parabola di Gesù (17):

> "Quando vai con il tuo avversario davanti al magistrato, lungo la strada procura di accordarti con lui, perché non ti trascini davanti al giudice e il giudice ti consegni all'esecutore e questi ti getti in prigione. Ti assicuro, non ne uscirai finché non avrai pagato fino all'ultima pita (18)".

L'anima deve realizzare *tutte* le possibili forme di azione, le buone come le malvagie (d'altro canto, tale distinzione esiste unicamente nell'opinione degli uomini): se il comune mortale è costretto a precipitare in ogni sorta di esistenza fino ad aver estinto completamente il suo debito, l'uomo superiore, dal canto suo, si salva compiendo in un colpo solo tutte le azioni. Per Carpocrate – che su questo punto si differenzia da tutti gli altri gnostici cristiani – Gesù non era che un uomo come gli altri; egli, però, ha disprezzato la Legge promulgata dagli angeli creatori del mondo visibile: Gesù ha conosciuto tutte le forme del male, ma ha saputo trionfare su di esse, provando in tal modo la propria eccezionale forza d'animo. Il Carpocraziano si spingerà più lontano di Gesù sulla via dell'emancipazione: si affrancherà da ogni legge umana, calpestando la distinzione fra bene e male. È in tale contesto che Carpocrate e suo figlio Epifanio adottano la dottrina della comunione delle donne e dei beni che avevano trovato nella *Repubblica* di Platone (19).

(17) *Luca*, XII, 58-59; *Matteo*, V, 25-26.

(18) Piccola moneta palestinese all'epoca del Cristo.

(19) Se il "comunismo" carpocraziano è rimasto nel dominio delle fantasticherie, è necessario ricordare che il persiano Mazdek o Mazdak aveva creduto di trovare nel manicheismo il fondamento di analoghe idee egualitarie che cercò in tutti i modi di tradurre in pratica (cfr. A. Le Renard, *L'Orient et sa tradition*, Dervy, Parigi, 1952, p. 80-81).

Per odio nel creatore, alcuni gnostici cristiani esaltano tutti i reprobi dell'Antico Testamento, mentre gli eroi del Giudaismo diventano strumenti del Malvagio. La setta dei Cainiti celebrò Caino (20), i Sodomiti, Esaù, Core, Datan, Abiram. Nel contempo, questi fanatici considerano Giuda – al quale è stato attribuito un Vangelo – come lo strumento di Dio: sapendo che le potenze ostili volevano impedire la Passione che avrebbe reso possibile la salvezza degli uomini, Giuda tradì il Cristo soltanto per servirlo (come si sa, quest'idea avrà una notevole influenza sulla letteratura e sul teatro moderno, senza d'altronde che la gnosi cainita vi abbia esercitato un qualche influsso: vi sono temi che la mente umana riscopre spontaneamente) (21).

In molte gnosi si manifesta l'appassionata aspirazione a riscoprire l'*innocenza originale*, simboleggiata nella setta degli *Adamiti*, di cui parla sant'Agostino, mediante la nudità rituale:

> "Gli uomini e le donne si riuniscono nudi; nudi ascoltano le lezioni; nudi pregano; nudi celebrano i sacramenti e in tal modo sono convinti che la loro chiesa sia il paradiso" (22).

## 3. Ofiolatria e luciferismo

Gli *Ofiti* (ὀφιταί o ὀφιανοί) erano, come indica il loro nome, adoratori del Serpente. Dicevano:

(20) Analoga riabilitazione presso i Perati: "Questi è Caino, di cui *il dio di questo mondo* non ha gradito l'offerta, mentre ha accolto il sacrificio sanguinoso di Abele, poiché il padrone di questo mondo si compiace del sangue" (citato da Ippolito, *Philosophoumena*, V, 16).

(21) Nel 2006 ha suscitato un notevole scalpore la pubblicazione negli Stati Uniti della traduzione di alcuni frammenti su papiro che hanno confermato l'esistenza del *Vangelo di Giuda*. L'operazione, sponsorizzata dal *National Geographic Magazine*, ha avuto una forte eco mediatica, più che specialistica, collegata anche alle polemiche sulle origini del Cristianesimo sollevata da *Il codice Da Vinci* di Dan Brown, romanzo e poi film. Come dimostra Hutin, l'immagine "positiva" di Giuda era già nota agli studiosi dello gnosticismo e delle origini del Cristianesimo, tanto è vero che su questa idea si basa il libro postumo dello storico delle religioni A. Brelich, *L'opera del tradimento*, Adelphi, Milano, 1989, oggi dimenticato (N.d.C.).

(22) Pratiche analoghe vengono periodicamente segnalate presso alcune sette... Si osservi che si tratta di una nudità *rituale*, senza alcun intento di tipo estetico o naturista.

> "Noi veneriamo il Serpente perché Dio l'ha reso causa della Gnosi per l'umanità. Jaldabaoth [il Demiurgo] non voleva affatto che gli uomini avessero memoria della Madre o del Padre di lassù. Fu il Serpente a persuaderli e a recare loro la Gnosi, comunicando all'uomo e alla donna la completa conoscenza dei misteri del cielo".

Troviamo le stesse tendenze al culto del serpente (ofiolatria) in una setta affine, quella dei Perati:

> "Se qualcuno ha occhi per vedere, alzando lo sguardo verso il cielo vedrà la bella immagine del Serpente, avvolto in spire all'inizio del firmamento, il quale diviene, per tutti gli esseri che vengono al mondo, il principio di ogni movimento. Allora comprenderà che nessun essere, né in Cielo, né in terra, né negli inferi, viene formato senza il Serpente [...]" (23).

L'autore distingue d'altro canto il buon serpente, identificato con il Salvatore (l'essere che "tenta" Eva è lo stesso *Logos* che si manifesterà in forma umana ai tempi di Erode), dal serpente cattivo, nato dall'elemento umido, dall'acqua cosmica: ritroviamo qui l'eterna ambivalenza del serpente nel simbolismo religioso.

Gli gnostici hanno mutuato il Serpente (*Naas* in ebraico, *Ophis* in greco) dai misteri pagani, identificandolo però con il Lucifero della *Genesi*: il Serpente è considerato come un messaggero del Dio di Luce o come questo stesso Dio, il *Logos*. Quando Jehovah aveva rinchiuso Adamo ed Eva in un mondo di miseria, Lucifero recò loro la "scienza del bene e del male", la gnosi salvifica e divinizzante.

Il *luciferismo* (24) non ha mai cessato di costituire una tentazione per certi spiriti: lo ritroviamo in numerose sette "occultiste" contemporanee (25).

(23) Citato da Ippolito, *Philosophoumena*, V, II, 16.

(24) Da non confondere con il *satanismo* (che adora Satana *in quanto principio del male*).

(25) Una delle più curiose è quella del "terzo termine della Trinità" (fondata da Maria de Naglowska), "grande sacerdotessa del Tempio della Terza Era": in questa moderna gnosi, il terzo termine della Trinità non è lo Spirito Santo, ma Lucifero, identificato con il "Sesso" (P. Geyraud, *Les petites Eglises de Parigi*, Emile-Paul, Parigi, 1937, p. 144-155).

## 4. Gli gnostici licenziosi

Se alcune accuse ecclesiastiche sono false – in particolare, quelle contro i Manichei e i Catari – l'esistenza di *gnostici licenziosi* non può essere negata; sant'Epifanio ci ha lasciato il racconto, assai vivace, dei riti assai particolari celebrati da una setta alessandrina che non era riuscita a catturarlo nelle sue reti:

> "Gli uomini approfittano dell'emissione seminale, e le donne del loro flusso mestruale, per riunirsi e celebrare misteri immondi, che essi chiamano misteri della vita e della perfetta gnosi" (26).

È stato ritrovato in Egitto il libro segreto – attribuito a *Noria*, la moglie di Noè – su cui gli esponenti di alcune sette si basavano per praticare il loro culto lussurioso. Ecco un passaggio caratteristico:

> "Ciò che è stato sottratto alla Madre delle altezze dall'Arconte che ha creato questo Cosmo insieme ai suoi dèi, angeli e demoni, dobbiamo raccoglierlo dalla potenza che si trova nel corpo, mediante l'emissione seminale dell'uomo e della donna".

La completa promiscuità sessuale – la quale esige che tutti siano amati da tutti, senza distinzioni – consentirà di salvare la *luce* divina prigioniera: importa soltanto la salvezza dello *sperma*; è necessario estrarre dal mondo il seme prigioniero delle entità demoniache:

> "Noi raccoglieremo la forza di Prunikos estraendola dai corpi [...]" (27).

In queste sette (gli gnostici di Epifanio, i Fibioniti, i Barbelioti e così via) vediamo la sfrenata depravazione elevata a metodo di ascesi spirituale: ritroviamo la *prostituzione sacra* di certi culti orientali in cui regna la figura ambivalente della Madre (28). Questa "mistica", inoltre, si spingeva fino ai limiti più estremi, dando luogo a pratiche mostruose: gli gnostici denunciati da Epifanio si abbandonavano a riti abominevoli

(26) Epifanio, *Panarion*, 4, 1-2, E.J. Brill, Leida, 1989-93.
(27) *Ivi*, XXV, 3.
(28) Cfr. H. Leisegang, *La gnose*, Payot, Parigi, 1951, p. 184: "[...] Astarte si sviluppa lungo una duplice linea, trasformandosi, da un lato, nel prototipo della casta madonna, e dall'altro nella dea dell'amore sensuale e della voluttà".

(spermatofagia, aborti, consumazione del feto nel corso di un banchetto rituale).

Manichei, Catari e Templari sono stati accusati di praticare la sodomia (29): tali accuse sono false, ma le usanze in questione sono state praticate all'interno di sette meno conosciute.

Lo studio dello gnosticismo licenzioso pone l'esperto in presenza di un autentico museo di patologia sessuale: aberrazioni di questo genere tendono a riaffiorare di quando in quando; attualmente, se ne trovano esempi nella letteratura specializzata (30). Il "divino" marchese de Sade aveva riscoperto da solo l'attitudine degli gnostici licenziosi (31).

Posto di fronte a realtà carnali, lo gnostico le rifiuterà, e avremo quindi l'inesorabile ascetismo dei Marcioniti, dei Manichei e dei Catari, oppure vi si immergerà come in un gorgo vorticoso. Fortunatamente, però, molti gnostici adotteranno di fatto un atteggiamento ragionevole, che si riconcilierà con il comune buonsenso, tanto che alcuni – al pari dei cabalisti – tesseranno l'elogio del matrimonio; presto o tardi, una sorta di "meccanismo" provvidenziale obbliga sempre le dottrine più fantasiose a integrarsi nella realtà.

(29) Con il termine *bougres* in Francia si designavano originariamente i *Bogomili* (setta neo-manichea dei Balcani): l'accusa rivolta a questi ultimi ha generato l'accezione corrente del termine (sodomiti) nella lingua francese.

(30) Cfr. P. Geyraud, *Les religions nouvelles de Paris*, Emile-Paul, Parigi, 1937, p. 161-171: esposizione di un'iniziazione "palladista"; e *L'occultisme à Paris*, Emile-Paul, Parigi, 1953, p. 109-120: "magia sessuale".

(31) P. Klossowski, *Sade, mon prochain*, Editions du Seuil, Parigi, 1967 [*Sade: prossimo mio*, Sugar, Milano, 1970].

*Capitolo 6*

# ESCATOLOGIA

## 1. Gli "spirituali"... e gli altri

Grazie alla conoscenza, lo gnostico viene messo in grado di farsi strada attraverso i mondi inferiori, fino al regno di Luce, fino alla Divinità suprema.

E benché lo gnosticismo cristiano introduca l'idea di una redenzione storica, questa salvezza risiede in effetti alla radice dell'esistenza e della Storia: le particelle di luce prigioniere nel cosmo saranno liberate dalla loro prigione (1); il destino dell'uomo individuale è legato in modo concreto a quello del mondo nel suo insieme. Gli *spirituali* o *pneumatici* (dal greco *pneuma*, spirito) possiedono in sé una scintilla luminosa proveniente dall'alto; essi sono *inevitabilmente* salvi, poiché l'elemento spirituale che è in loro deve necessariamente risalire verso la propria origine celeste.

Ecco un brano del *Libro di Tommaso*:

> "Beati siete voi, che siete oggetto di biasimo e di disprezzo per l'amore che in voi ha posto il Signore. Beati siete voi, che piangete e siete afflitti [...] poiché sarete liberati da tutte le catene e non sarete più prigionieri della carne, ma sarete affrancati dai lacci d'oblio di [questa vita]; sarete eletti e troverete riposo, lasciando dietro di voi turbamenti e rimpianti".
>
> "La mia stirpe proviene dal Preesistente", dichiara una formula valentiniana, "e faccio ritorno in quella stessa sfera da cui sono venuto" (2).

(1) Nella prospettiva gnostica, il dogma cattolico di una resurrezione della carne appare totalmente inaccettabile.
(2) Ireneo, *Adversus haereses*, I, 21, 5.

Gli eletti costituiscono una stirpe divina:

> "E coloro che sono degni dei misteri, che abitano nell'Ineffabile [...] sono [...] parte dell'Ineffabile" (3).

> "Coloro che mi vedono non possono che meravigliarsi.
> Poiché io appartengo a un'altra razza.
> Poiché il Padre della verità si è ricordato di me,
> Egli mi ha redento fin dal principio" (4).

Ciascun "perfetto" è destinato a essere alla fine riassorbito nella persona stessa di Gesù:

> "Egli è me, e io sono lui" (5).

La salvezza del "perfetto" si opera in modo quasi spontaneo:

> "Non è la pratica che permette di entrare nel *Pléroma*, ma è il seme inviato dall'alto, come fosse un bimbo in fasce che quaggiù diviene perfetto" (6).

Esistono due grandi razze di uomini: coloro che sanno, e coloro che sono immersi nell'ignoranza. Soltanto gli "spirituali", in virtù di una naturale affinità con il mondo superiore, possono superare – al momento della morte – tutte le regioni del mondo invisibile e avere libero passaggio attraverso tutti i "veli" e tutte le "porte". Ma i materiali, gli *ilici*, hanno un'affinità tanto profonda con il mondo tenebroso da non poterne uscire.

Tra gli *spirituali* – destinati a divenire angeli, arcangeli, dèi e re nel mondo trascendente – e gli *ilici* – che in linea di principio non possono essere salvati, tanto sono radicati nella materia – alcune gnosi (ad esempio, il valentinismo) introducono una terza classe di uomini, gli *psichici* nei quali domina un principio intermedio: dotati di libero arbitrio, hanno la possibilità di ottenere la salvezza praticando la giustizia. Va però sottolineato che la maggior parte degli gnostici si dimostra assai ottimista per ciò che concerne la salvezza delle anime: la sorte

(3) *Pistis Sophia*, 101.
(4) *Odi di Salomone*, ode 41.
(5) *Pistis Sophia*.
(6) Testo valentiniano citato da Ireneo, *Adversus haereses*, I, 6, 4.

degli uomini inferiori, degli *ilici*, è disperata *soltanto per questa incarnazione*, e nulla impedisce che un "ilico" si trasformi in "psichico" e perfino in "spirituale", *in una successiva esistenza terrena*. La fede nella reincarnazione esiste in quasi tutti gli gnostici.

Basilide crede perfino alla metempsicosi sotto forma animale:

> "L'apostolo ha detto: *Un tempo vivevo senza la legge* (7); in altre parole, prima di nascere in questo corpo ho vissuto in un corpo non soggetto alla legge, cioè nel corpo di un animale o di un uccello" (8).

Per il manicheismo, le reincarnazioni giocano il loro ruolo nel processo di raccolta progressiva delle particelle luminose sparse in questo mondo inferiore.

La *Pistis Sophia* ci fa assistere al giudizio delle anime di fronte alla Vergine di Luce: le anime inferiori vengono rispedite nel mondo per reincarnarsi. Il drago (o serpente) delle "tenebre esterne" impedisce alle anime prive della gnosi di risalire verso gli spazi superiori, assorbendo le anime imperfette che, dopo aver attraversato il suo corpo, vengono precipitate dalla coda nell'universo terrestre. Per le anime particolarmente perverse, le "tenebre esterne" formano un luogo di supplizio diviso in dodici inferni, ciascuno dei quali è custodito da un Arconte mostruoso: anche in questa eventualità, la sorte di un'anima non è disperata, poiché tutta una serie di preghiere e di riti permettono di salvare un peccatore nel mondo invisibile. Per la *Pistis Sophia*, un'anima si considera definitivamente perduta soltanto quando completa il ciclo delle "migrazioni" terrene senza essersi pentita: quando il numero totale delle anime avrà raggiunto la completezza, sarà davvero troppo tardi.

Il catarismo ammette in genere la salvezza finale di tutte le anime, ma solo dopo molte peripezie: gli uomini e le donne sono entità spirituali decadute e imprigionate per punizione in un involucro grossolano; fino a quando l'anima non avrà beneficiato dell'illuminazione salvifica, passerà successivamente per innumerevoli corpi di uomini o di animali. Ritroviamo la stessa dottrina nei trattati ermetici:

> "Vedi, o figlio, attraverso quanti corpi noi dobbiamo passare, attraverso quante schiere di demoni, attraverso quale successione continua e quali orbite di astri, per affrettarci verso l'unico Dio?" (9).

(7) San Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 9.
(8) Citato da Origene, *In Epistulam Pauli ad Romanos*, 5.
(9) *Corpus Hermeticum*, IV, 8.

## 2. L'apocalittica gnostica

Dal momento che il mondo è malvagio, o quanto meno sicuramente inferiore, lo gnostico si compiace nell'evocare la sua distruzione finale: il mondo malvagio avrà fine, il "secolo" cederà il posto al regno di Dio "che è al di là del mondo". Tranne che per i discepoli di Menandro (10) e di Cerinto (11), lo gnosticismo cristiano esalta la distruzione del cosmo tenebroso.

Per la gnosi valentiniana, la consumazione finale di questo basso mondo sarà compiuta quando tutto il seme spirituale disperso negli esseri avrà raggiunto la perfezione. I "pneumatici", privati degli elementi terrestri e "psichici", si eleveranno fino al *Pléroma*, dove diventeranno le "spose" degli angeli che circondano il Salvatore. Il Demiurgo accederà al luogo intermedio occupato da sua madre, la *Sophia* (che verrà ammessa nel *Pléroma*); in tale luogo gli "psichici" troveranno riposo. Allora il fuoco latente nel cosmo divamperà, consumando con sé tutta la materia.

L'escatologia manichea è altrettanto grandiosa: il mondo prenderà fuoco; le ultime particelle di luce si riuniranno in una gigantesca statua che salirà nel cielo, quando la materia formerà una grossa sfera (il *bolos*) che imprigionerà in sé demoni e dannati. Così, alla fine dei tempi, i due principali antagonisti saranno, come in origine, del tutto separati l'uno dall'altro:

> "Il vero e il falso (dichiara Mani) sono tornati ciascuno alla propria radice. La Luce è tornata per la sua strada alla grande Luce; l'Oscurità ha fatto ritorno per la sua strada all'Oscurità raccolta in se stessa. I due principi sono ricostituiti, ed entrambi si sono ripresi [ciò che ciascuno possedeva dell'altro]" (12).

(10) I quali credevano che, attraverso il battesimo, sarebbero resuscitati e divenuti immortali (ma gli eresiologi non avranno forse commesso l'errore di interpretare alla lettera un'immortalità di ordine *spirituale*?).

(11) Cerinto insegnava che Gesù non era ancora resuscitato, ma che sarebbe tornato sulla terra, dove avrebbe regnato per mille anni, contrassegnati da "festeggiamenti nuziali".

(12) In *Traité Chavannes-Pelliot*, II, p. 139, 140. Vedi l'articolo di J. Doresse "L'apocalypse manichéenne", in *La Table ronde*, n. 110, febbraio 1957, p. 40-47.

L'escatologia di Basilide è alquanto diversa da quella degli altri gnostici: il grande male è il disordine cosmico. La grande "restaurazione" consisterà dunque nel rimettere al loro posto gli elementi confusi; la "grande ignoranza" farà svanire in tutti gli esseri l'istintiva aspirazione alla conoscenza di ciò che è al di sopra di loro nella gerarchia metafisica dell'essere (13).

(13) Si è pensato a una possibile influenza dell'ideale buddhista del *nirvana*.

# SECONDA PARTE

# STORIA DELLE GNOSI

*Capitolo 1*

# GLI GNOSTICISMI PRECRISTIANI ED EXTRACRISTIANI

## 1. Origini orientali e greche della gnosi

L'idea della salvezza procurata da una "conoscenza" è presente in India: le *Upanishad* esaltano la *jnana* illuminatrice, che rivela all'uomo la sua origine e il suo destino; il Buddhismo esalta la liberazione – mediante l'illuminazione – dalla sofferenza insita nel fatto stesso di esistere nel mondo (1). Benché tale remota influenza sia tutt'altro che trascurabile (il mondo ellenistico ha avuto continui contatti con l'India fin dai tempi delle conquiste di Alessandro Magno), è impossibile pronunciarsi con certezza sul problema delle origini indiane dello gnosticismo, anche se il *tantrismo* presenta innegabili similitudini con le gnosi occidentali.

L'Egitto ha fornito agli gnostici cristiani un certo numero di dottrine e di miti: la generazione multipla di dèi e dee – raggruppati in diadi, tetradi, ogdoadi o enneadi – nel seno dell'Unità insondabile (2); vivide descrizioni del giudizio delle anime e delle regioni del mondo invisibile (3).

(1) Non è possibile qui entrare nei dettagli. Il lettore potrà fare riferimento ai tre eccellenti volumetti della collezione "Que sais-je?": H. Arvon, *Le bouddhisme* (n. 468); [*Il buddismo*, Garzanti, Milano, 1977]; P. Masson-Oursel, *Le yoga* (n. 643); L. Renou, *L'hindouisme* (n. 475) [*L'induismo*, Xenia, Milano, 1994].

(2) Ecco una formula del sacerdote Padiamon (XXII dinastia): "Io sono 1 che diviene 2; io sono 2 che diviene 4; io sono 4 che diviene 8; dopo quest'ultimo io sono 1".

(3) Nei testi gnostici copti, l'inferno conserva il suo nome egizio: *Amenti* ("l'Occidente").

Si avrà però cura di sottolineare come nell'Egitto dei Tolomei (e poi romano) l'antica religione dei Faraoni si sia inestricabilmente combinata con gli apporti di origine greca o babilonese. Gli gnostici hanno preso a prestito da Babilonia il grande mito astrologico della discesa e della risalita delle anime: le anime discendono dall'alto dei cieli, attraversando le sfere dei sette pianeti (da ciascuna delle quali l'anima umana riceve disposizioni particolari); dopo la morte, il processo s'inverte, e le anime abbandonano a ogni tappa dell'ascesa ciò che originariamente avevano preso in prestito. E babilonese sembrerebbe anche l'opposizione fra le acque tenebrose e il fuoco divino.

Il tema gnostico – posto in evidenza da Reitzenstein – del "Salvatore salvato" (4) è di origine iranica, come anche alcuni miti sull'uomo microcosmo (5), sulla lotta fra la Luce e le Tenebre.

Indubbiamente, vi sono state occasionali interferenze fra lo gnosticismo cristiano e i misteri di Mithra: questo dio viene rappresentato con un pugnale in una mano e una face nell'altra – simboli di una *luce* che ci fa "morire" per resuscitare diversi da come eravamo (6).

Non bisogna mai dimenticare che lo gnosticismo si è sviluppato in un universo religioso alquanto particolare: quello del "sincretismo" greco-romano, degli infiniti *misteri* ellenistici e orientali; in numerosi testi filosofici, magici, alchemici, astrologici della fine dell'antichità (quella che i tedeschi chiamano *Spätantike*), le frontiere religiose sono molto difficili da precisare. Il fatto è che, in fondo, tutti i *misteri* del mondo mediterraneo rappresentano manifestazioni diverse di stati d'animo assai simili: ritroviamo sempre il mito solare di un eroe divino che discende agli inferi per poi resuscitare, ed è sempre possibile individuare in coloro che partecipano a tali culti lo stesso desiderio di salvezza, di liberazione individuale. Salvo che nei misteri mithriaci, si riconosce anche l'adorazione della Grande Madre, del principio femminile unito al Padre divino; i nomi della dea possono variare (Iside in Egitto, Cibele in Frigia, Mylitta in Assiria, Astarte in Fenicia e così via) come quelli del dio che si unisce a lei (Osiride, Attis, Bel, Baal e così via), ma è comunque possibile individuare sempre gli stessi miti, le stesse dottrine, gli stessi riti.

(4) Il Salvatore cerca in tutti i modi di liberare le particelle della propria luce, disperse nella creazione inferiore: ciò facendo, è *se stesso* che salva.

(5) Il cosmo appare come l'immagine ingrandita dell'uomo.

(6) Cfr. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, III edizione, Bruxelles, 1913.

Ciò nonostante, è agevole mettere in evidenza un tratto distintivo dello gnosticismo: il suo "orientalismo" è di un tipo abbastanza particolare; gli gnostici hanno attinto a miti egizi, babilonesi, iranici, frigi e – come vedremo – greci, ma solo per *utilizzarli* a proprio vantaggio, per servirsene al fine di esprimere concretamente, sotto forma immaginativa, le loro stesse convinzioni. Fatto sintomatico, la religione astrologica babilonese – con il suo culto dei sette pianeti – giunge, nelle gnosi più significative, a un completo capovolgimento: gli astri che determinano l'esistenza terrena dell'uomo sono divenuti potenze malvagie e demoniache.

Troviamo innegabili anticipazioni delle convinzioni gnostiche in alcuni aspetti – quelli meno conformi all'"ellenismo" caro ai letterati occidentali – della religione greca, la quale presenta infatti elementi singolari, che emergono nei miti cosmogonici trasmessi da Esiodo e da altri autori (7). Nei *misteri* ellenici (di Dioniso, di Eleusi e così via), incontriamo una religione finalizzata non a questa vita, ma a una beatitudine divina che l'iniziato otterrà solo dopo la morte. È noto il grande mito orfico che simboleggia la doppia natura dell'uomo (l'anima immortale, divina, e il corpo "titanico" e perituro): l'umanità ha avuto origine dall'uccisione – per mano di Zeus – dei Titani ribelli che avevano divorato Dioniso.

Tra i presocratici, Empedocle e Pitagora appaiono come autentici predecessori dei profeti dello gnosticismo cristiano. Per i Pitagorici, in particolare, l'anima divina è racchiusa nel corpo come in una prigione, e la crudele necessità la obbliga a innumerevoli reincarnazioni.

Anche Platone può essere considerato uno degli antenati della gnosi (8). Se fa del Demiurgo una divinità inferiore ma non malvagia, egli difende però il dualismo metafisico e religioso:

> "Ma, Teodoro, non è possibile che periscano i mali, giacché è pur necessario che ci sia sempre qualcosa di contrario al bene; né possono aver sede fra gli dèi, ma di necessità devono aggirarsi intorno alla natura mortale e a questi luoghi terreni. E anche per ciò a noi conviene adoperarci a fuggire di qui al più presto per andarcene colà" (9).

(7) Cfr. P. Grimal, *La Mythologie grecque* (in "Que sais-je?", n. 582).
(8) L'influsso platonico è assai sensibile, in particolare su Valentino.
(9) *Teeteto*, 176 *a*.

Platone lega la necessità alla materia corporea, essa stessa posta in rapporto con il disordine e il male, e dichiara che, nel corso della vita terrena, l'anima "giace sotto il peso di una miriade di mali" (10).

Il *Fedone*, il *Fedro* e il *Timeo* ci presentano la pietosa condizione umana come il risultato di una caduta accidentale dell'anima, precipitata dal mondo trascendente nel corpo; e l'anima decaduta conserva quaggiù un nostalgico ricordo delle meraviglie che aveva potuto contemplare alle sue origini. Il mito di Er il Panfilio, nella *Repubblica*, è parimenti affascinante, con la sua dottrina della reincarnazione delle anime umane in corpi di uomini o animali, e la sua descrizione delle regioni infernali (11).

Eppure, non bisogna dimenticare alcune notevoli differenze, poste in evidenza dall'opposizione di Plotino, il più grande fra i successori di Platone, al pessimismo cosmologico degli gnostici con cui si era trovato in rapporto diretto.

## 2. Il neoplatonismo e la gnosi

Plotino (205-270), il massimo filosofo neoplatonico, protesta violentemente contro la dottrina gnostica secondo cui il mondo terrestre – ivi compreso il cielo visibile – sarebbe malvagio:

> "Se Dio è assente dal mondo, anche da voi sarà assente [...] In ogni caso il mondo possiede qualcosa che proviene da Dio, non è mai abbandonato da Lui né mai lo sarà" (12).

Plotino trova anche assai strane la dottrina secondo cui l'anima sarebbe composta di elementi diversi e la fede in una "nuova Terra" ove andrebbero gli eletti dopo la morte; si indigna, inoltre, contro l'impiego di incantesimi per agire sulle potenze celesti (13).

(10) *Repubblica*, X, 611 *d*.

(11) Rinviamo il lettore alla prima parte ("Il dualismo platonico") del libro di S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, Parigi, 1947.

(12) *Enneadi*, II, 9, 16 [*Enneadi*, UTET, Torino, 1997, 2 voll.; Bompiani, Milano, 2000].

(13) Gli gnostici che seguivano i corsi di Plotino facevano uso di libri (*Apocalisse di Zostriano*, *Apocalisse di Nicoteo* e così via) recentemente ritrovati nell'Alto Egitto. Sugli esponenti di queste sette vedi C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, Lipsia, 1901.

Nel sistema plotiniano non esiste un Salvatore giunto dall'alto, ma nemmeno un principio indipendente che insorga contro Dio. Eppure, è facile scoprire in Plotino (14) – come già in uno dei suoi ispiratori, Numenio di Apamea (15) – alcuni punti di convergenza fra la spiritualità neoplatonica e gnostica.

Nei successori di Plotino (Giamblico, Proclo...), il nuovo platonismo assumerà una fisionomia più illuministica: alla metafisica si mescoleranno le tecniche di illuminazione, l'astrologia, la teurgia, l'arte di padroneggiare la reincarnazione.

## 3. L'ermetismo

La letteratura *ermetica* nel senso stretto del termine (16) consiste in una serie di trattati greci in cui si manifesta una gnosi filosofico-religiosa posta sotto il patrocinio di *Ermete Trismegisto*, "Ermete, il tre volte grande" (17). Questi libri sono dai loro autori (rimasti nell'anonimato) attribuiti al dio egizio Thoth – dai Greci identificato con *Hermes* – il quale, secondo la tradizione, era scriba degli dèi e divinità della sapienza. Essi sono stati composti nel III secolo della nostra era (in ogni caso, non prima del II).

L'ermetismo, assai diffuso fra gli Alessandrini di origine greca, è una gnosi pagana che si presenta come egiziana, benché le sue fonti filosofiche siano, nella quasi totalità, greche.

A fianco di questi trattati "sapienti", esiste un gran numero di opere di alchimia, di magia, di astrologia, contemporanee all'ermetismo filosofico-religioso e attribuite anch'esse al prestigioso Ermete.

Sono sicuramente esistiti legami più o meno diretti fra le conventicole ermetiche pagane e alcune comunità gnostiche cristiane: d'altro

(14) Sul pensiero di Plotino, vedi l'eccellente opera di Maurice de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Hachette, Parigi, 1952.

(15) Cfr. H.-C. Puech, "Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle", in *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, p. 755-764.

(16) Lasciamo da parte tutta la letteratura *alchemica*, analogamente posta sotto il segno di Ermete (vedi *infra*, cap. IV).

(17) Vedi *Corpus Hermeticum*, a cura di A.D. Nock e A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Parigi, 1954; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Gabalda, Parigi, 1950-54 (4 voll.).

canto, nella biblioteca dei settari di Khenoboskion è stata rinvenuta una versione copta dell'*Asclepius* ermetico (18).

Possiamo avvicinare all'ermetismo tutta una letteratura sacra, che questa volta vanta un'origine babilonese: il più importante di questi libri forma gli *Oracoli caldaici*, falsamente attribuiti a Zoroastro, che hanno fortemente influenzato tutti i filosofi neoplatonici, a partire da Giamblico.

## 4. Gli gnosticismi giudaici

Le invettive degli gnostici cristiani contro il "Dio dei Giudei", identificato con il Demiurgo malvagio, hanno a lungo impedito agli storici di tenere conto delle fonti giudaiche della gnosi (19) e dell'esistenza, presso gli Ebrei, di tendenze nettamente gnostiche.

Molto tempo prima della nascita di Gesù, esistevano in Palestina gruppi più o meno marginali rispetto al giudaismo ortodosso, che si rifacevano a un Salvatore: si tratta evidentemente degli *Esseni*, divenuti celebri dopo la scoperta (1947) dei manoscritti del Mar Morto (20).

Gli Esseni – il cui nome deriva senza alcun dubbio dalla radice semitica *châsé*, che significa "fedeli" – diedero vita a vere e proprie comunità monastiche ebraiche, che praticavano la comunione dei beni, l'ascetismo e le discipline contemplative. Formavano, secondo le parole di Plinio il Vecchio, "un popolo senza donne, senza amore, senza denaro [...] un popolo eterno dove non si nasceva". Dal momento che rifiutavano il matrimonio e i sacrifici di sangue, costituivano un gruppo eretico che gli ortodossi esclusero dal Tempio di Gerusalemme. La loro dottrina esaltava il distacco dal corpo:

> Presso gli Esseni è consolidata l'opinione per la quale i corpi sono perituri e la loro materia può essere annientata, mentre le anime sono eterne. Provenienti dalle più pure regioni dell'etere, esse sono state incatenate nel corpo come in una prigione, e vengono spinte a creare

(18) Prima di tale scoperta, di quest'opera esisteva soltanto una traduzione latina [trad. it. in *Corpus Hermeticum*, Bompiani, Milano, 2005].

(19) Cfr. L. Cerfaux, "Gnose préchrétienne et biblique", in *Dictionnaire de la Bible*, supplemento, t. III, col. 659 ss.

(20) Esistono numerose opere su questa scoperta, che non possiamo citare tutte: ricordiamo soltanto gli studi del professor Dupont-Sommer. Vedi E.M. Laperrousaz, *Les manuscrits de la mer Morte*, in "Que sais-je?", n. 953.

tali vincoli in virtù di un'attrazione naturale. Quando si liberano dai lacci della carne, come se si fossero affrancate da una lunga schiavitù, s'involano gioiose nello spazio (21).

L'esoterismo degli Esseni sembra aver associato gli insegnamenti pitagorici alle loro credenze giudaiche.

L'essenismo si è sviluppato a partire dal 150 a.C. circa sulle rive del Mar Morto e al limite del deserto della Giudea. La comunità più importante si trovava a Khirbet Qumrân (luogo della scoperta dei famosi testi) e la sua esistenza si è protratta (22) fino al giugno 68, periodo dell'arrivo della X Legione romana inviata per soffocare la ribellione degli Ebrei.

I settari di Qumrân parlavano di un personaggio misterioso – il "Maestro di Giustizia" – che avrebbe loro rivelato il senso arcano delle Scritture, e che un secolo prima di Gesù sarebbe stato messo a morte dai difensori dell'ortodossia. Gli Esseni erano convinti di essere gli unici eletti da Dio, i "figli della Luce" in lotta contro i "figli delle Tenebre". Il *Manuale di Disciplina* sviluppa la dottrina di un'assoluta separazione fra gli eletti e i reprobi:

> "L'origine della Verità è nella Fonte della Luce e quella della Perversione nell'Abisso delle Tenebre. Tutti coloro che praticano la rettitudine si trovano sotto il dominio del Principe delle Luci e camminano nel sentiero della Luce, mentre quanti praticano la perversione sono dominati dall'Angelo delle Tenebre e procedono lungo la via delle Tenebre".

Solo gli eletti, definitivamente purificati, godranno dell'eternità divina.

L'essenismo ha esercitato un potente influsso nella Palestina di epoca immediatamente anteriore alla predicazione di Gesù; è senz'altro possibile che lo stesso Giovanni Battista (23) abbia mantenuto stretti rapporti con i settari di Qumrân. Dopo il 70 della nostra era, gli Esseni scomparvero in quanto comunità indipendente: alcuni si riconciliarono con l'ebraismo ortodosso, ma molti si convertirono al Cristianesimo o ad altre sette a margine della predicazione cattolica.

(21) Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica*, II [Mondadori, Milano, 1989].

(22) Tenendo conto di una lunga interruzione (trent'anni) dopo il terremoto del 31 a.C.

(23) O forse perfino Gesù...

A questo proposito, possiamo dire qualcosa sulle sette *giudeo-cristiane*, fra cui le principali sono rappresentate dagli *Ebioniti* (dall'ebraico *Ebionim*, "i Poveri"), gli *Elcesaiti* o *Elcasaiti* (24) e quella misteriosa comunità alla quale dobbiamo il *romanzo pseudo-clementino*. Tutti questi gruppi cristiani *giudaizzanti* esigevano il rispetto delle prescrizioni della Legge mosaica, che il Cristo era venuto a completare, non a sopprimere. Siamo qui agli antipodi della gnosi cristiana classica (le *Omelie clementine*, d'altro canto, se la prendono con Simon Mago), ma tutti questi gruppi apparivano permeati da uno gnosticismo ebraico di origine precristiana:

> "Le anime umane", proclamano le *Clementine*, "sono gocce di pura luce" (25).

L'antica letteratura rabbinica comprende un certo numero di apocrifi ebraici, il più celebre dei quali, il *Libro di Enoch*, sviluppa l'idea di una caduta degli angeli, la cui condotta lussuriosa con le donne avrebbe generato i demoni. L'angelologia di certi gnostici cristiani, come Giustino, sembra derivata direttamente da questa apocalisse giudaica.

Bisogna altresì sottolineare lo stretto legame esistente fra la prima gnosi cristiana e il profetismo dei Samaritani. Questi ultimi vivevano nell'antico regno ebraico settentrionale (con capitale Samaria) conquistato dagli Assiri nel 722 a.C.: numerose unioni con i coloni stranieri avevano fortemente modificato le loro credenze religiose. Disprezzati dagli Ebrei di razza pura, i Samaritani avevano finito per costruire un proprio Tempio sul monte Gerizim (26). I Samaritani si appassionarono

(24) Fondati sotto Traiano da un tale di nome Elcasai, al quale un angelo di eccezionale statura aveva consegnato un misterioso libro. Questi settari credevano che il Cristo si fosse incarnato diverse volte nel corso della storia. Sant'Epifanio se la prende con il loro sincretismo magico e religioso: "Non essendo né cristiani, né ebrei, né pagani, ma qualcosa di intermedio, in fondo non sono nulla" (*Panarion*, eresia LIII, E.J. Brill, Leida, 1989-93).

(25) *Les homélies clémentines*, XX, 9, traduzione francese di A. Siouville, Rieder, Parigi, 1933. Gli angeli sono ignei; anche i dèmoni sono egualmente di fuoco, ma di un fuoco mescolato a materia più grossolana.

(26) Nel 529 d.C., quasi tutti i Samaritani perirono nel corso di una rivolta contro l'imperatore bizantino; non vi furono che pochi sopravvissuti, i cui attuali discendenti (circa 1500) formano una piccola comunità a parte nello Stato di Israele.

alla magia, ai riti misteriosi, al profetismo: come il suo maestro Dositeo, Simone sarà un "messia" samaritano.

L'influsso del *giudaismo alessandrino* non dev'essere minimizzato: Filone (circa 20 a.C.-40 d.C. ), un ebreo di Alessandria tutto permeato di cultura ellenica e filosofia platonica, si fa alfiere di idee di tendenza gnostica. Troviamo in lui la nozione di un Dio trascendente e l'idea che non solo la terra, ma anche il cielo che la sovrasta siano tenebrosi. "Secondo Mosè", scrive Filone, "il mondo, come una grande città, ha i suoi Arconti e i suoi sudditi; gli Arconti sono gli astri del cielo". Il corpo è condannato: "Il corpo è per sua stessa natura malvagio"; "Dal momento che la terra è un luogo di miseria, quando l'anima si mescola al corpo, quest'uomo celeste non è altro dalla nascita alla morte che il portatore di un cadavere".

Eppure, Filone non conosce ancora l'angoscia degli gnostici cristiani, neppure quando distingue due classi di uomini opposte per natura e origine; egli inoltre non condanna il mondo, poiché ne fa una sorta di intermediario fra Dio e l'anima (27).

Per tutto il corso della storia del giudaismo posteriore all'era cristiana, troviamo l'esistenza di una vera *gnosi* rabbinica, che sembra essere stata in contatto, durante i primi secoli, con lo gnosticismo cristiano.

Tutta una letteratura esoterica descrive la gloria arcana, i "palazzi" (*Hekhaloth*) in cui risiede la Maestà divina: alcuni saggi hanno beneficiato della visione del Trono divino verso cui si eleva l'anima del veggente dopo aver attraversato le sfere celesti. Alcuni rabbini illuminati sviluppano la mistica della *Merkaba* – il carro divino – chiosando sulla grande visione di Ezechiele. Nel corso del Medioevo, questa gnosi fiorirà nei sacri libri della *Kabbala*; il *Sefer Yetzirah* e poi lo *Zohar* (28).

(27) Filone, *Commentaire allégorique des saintes lois*, Parigi, 1909 [*Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano, 1994]. Cfr. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, II edizione, Vrin, Parigi, 1925; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, Parigi, 1947, p. 216-219.

Filone fornisce alcune indicazioni sull'esistenza, nell'Egitto della sua epoca, di anacoreti ebrei: i *Therapeutes*, così soprannominati perché liberavano l'anima da "gravi malattie" provocate dalle passioni e dai vizi.

(28) G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Parigi, 1950 [*Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano, 1965]. Cfr. A. Chouraqui, *Histoire du judaisme* (in "Que sais-je?", n. 750) [*Storia del giudaismo*, Gribaudi, Milano, 2002].

Del resto, l'influenza delle dottrine cabalistiche va molto oltre l'ambito del giudaismo: la sua influenza fu straordinaria su numerosi teosofi cristiani.

## 5. Il mandeismo

I *Mandei*, chiamati anche *Nazorei* o – a torto, poiché sono ostili al Cristianesimo – *Cristiani di san Giovanni*, sono una comunità religiosa battista (29), tuttora esistente nella Bassa Mesopotamia (delta del Tigri e dell'Eufrate). Possiedono un sacerdozio comprendente tre gradi accessibili a entrambi i sessi. La letteratura sacra dei Mandei è assai copiosa, e – aspetto, questo, che gli esperti dello gnosticismo non hanno mancato di apprezzare – i relativi libri ci sono pervenuti nella loro integrità: la *Ginzâ* ("Tesoro"), suddivisa in *Ginzâ di Destra* e *Ginzâ di Sinistra*, il *Qolasta* ("Quintessenza"), il *Libro di Giovanni Battista* e così via.

Il mandeismo è una gnosi (30) straordinariamente complessa, in cui si ritrovano elementi babilonesi, iranici, ebraici e manichei. Così come lo conosciamo, esso rappresenta il punto di arrivo (situabile nel V secolo d.C. circa) di una lunga evoluzione: i Mandei si rifanno a Giovanni Battista, e la loro prima origine sembra essere di poco anteriore al Cristianesimo (31); l'importanza della setta, tuttavia, è stata esagerata a dismisura da alcuni storici del periodo fra le due guerre mondiali, che non esitarono a vedere nel mandeismo la fonte diretta della religione cristiana. Se i Mandei si richiamano a Hibil (Abele), Shitil (Seth), Anosh (Enoch?) e a Giovanni il Battista, nondimeno considerano Gesù come un falso profeta.

La dottrina mandea, verosimilmente codificata dopo la comparsa del manicheismo (32), è di una incredibile complessità, per cui rinviamo il lettore alle opere specializzate (33).

(29) Che pratica cioè dei riti di battesimo: l'impiego di questo aggettivo non presuppone alcun legame con il protestantesimo battista.

(30) Il *mandaya* (mandeo) è colui che possiede la gnosi (*manda*, nella lingua sacra – una forma di aramaico – peculiare alla comunità).

(31) Si pensa, in particolare, a una setta di *emerobattisti* ("che si battezzano ogni mattina") della Samaria precristiana: questo gruppo è menzionato da sant'Epifanio.

(32) Sul manicheismo, vedi *infra*, capitolo seguente.

(33) Cfr. H.-C. Puech, "Le mandéisme", in Gorce e Mortier, *Histoire des religions*, t. II, p. 67-83 e 444-446.

## 6. Il sabeismo

Si confondono spesso i Mandei con i *Sabei*, setta dedita al culto dei pianeti: questo gruppo si era sviluppato all'inizio del Medioevo intorno alla città di Harran (a Sud di Edessa, nella Siria orientale).

Il sabeismo ha fortemente subito l'influsso delle dottrine gnostiche cristiane, come dimostra il brano che segue (attribuito all'autore musulmano el-Khâtibi):

> "L'anima si volse un giorno verso la Materia: se ne invaghì e, ardendo dal desiderio di sperimentare i piaceri del corpo, non volle più distaccarsene. Così nacque il mondo. Da quel momento in poi l'anima si dimenticò di se stessa, della sua prima dimora, del suo vero centro, della sua esistenza eterna [...]. Tuttavia, non volendo abbandonarla alla degenerazione insieme alla Materia, Dio dotò l'anima dell'intelligenza e della facoltà di percepire doni preziosi che dovevano rammentarle la sua sublime origine: il mondo spirituale [...]" (34).

(34) Citato da J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, t. I, p. 358, 359. Cfr. D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, San Pietroburgo, 1856.

*Capitolo 2*

# LO GNOSTICISMO CRISTIANO

## 1. Fonti per lo studio dello gnosticismo cristiano

Salvo rare eccezioni – il filosofo Plotino e il medico Celso, entrambi pagani – i grandi avversari della gnosi cristiana sono stati i Padri della Chiesa: sant'Ireneo, autore dell'*Adversus haereses*; il vescovo Ippolito di Roma (1); Origene; Clemente Alessandrino; Tertulliano; sant'Epifanio, autore del *Panarion* (2); sant'Efrem Siro; Teodoro Bar-Konai, altro eresiologo siriano. Grazie a loro, disponiamo di indicazioni preziose sui dottori e sulle sette dello gnosticismo: dottrine, riti, titoli ed estratti di libri; talvolta, la testimonianza è addirittura diretta. Sant'Epifanio, ad esempio, ci racconta come sia stato attirato da belle donne all'interno di una setta di gnostici licenziosi di Alessandria, e di come sia riuscito a fuggire solo fra enormi difficoltà (3).

Ciò nonostante, pur tenendo conto dei numerosi estratti che s'incontrano nella letteratura eresiologica – e di brevi testi in versione integrale, come la *Lettera a Flora* di Tolomeo, conservata da sant'Epifanio – lo storico disponeva di una documentazione diretta singolarmente scarna.

Tutto è cambiato con la scoperta degli scritti gnostici copti (4). A dire il vero, i tre manoscritti (*Codex Askewianus* [di Askew], con la

(1) Autore dell'*Elenchos* (più noto sotto il titolo *Philosophoumena*), trattato ritrovato nel 1851 e per lungo tempo attribuito a Origene.

(2) Letteralmente, la *cassetta per le medicine* contro le eresie.

(3) "Se sono sfuggito alle loro grinfie, ciò non è avvenuto tanto per la mia personale virtù, ma con l'aiuto divino che rispose allora alle mie preghiere" (*Panarion*, E.J. Brill, Leida, 1989-93, cap. XXVI).

(4) Il *copto* è la lingua egizia scritta con le lettere dell'alfabeto greco (che sostituirono gradualmente i geroglifici in epoca ellenistica e poi romana).

famosa *Pistis Sophia*; *Codex Brucianus* [di Bruce], *Codex Berolinensis* [di Berlino]) scoperti fra la fine del XVIII e la fine del XIX secolo non fornivano che alcune indicazioni su punti molto precisi, e su un tipo di gnosi in cui predominano la mitologia e il ritualismo (5).

Un felice caso ha permesso, dopo la seconda guerra mondiale, di mettere le mani sull'intera biblioteca di una setta gnostica cristiana dell'Alto Egitto, precisamente quella dei *Sethiani*.

Verso il 1945, alcuni fellah di una frazione dell'Alto Egitto scoprirono una raccolta di manoscritti copti nei pressi di Nag-Hammadi, non lontano dal sito dell'antica Khenoboskion. Questi manoscritti, metodicamente inventariati da Jean Doresse e Togo Mina, sono stati pubblicati da un comitato internazionale di esperti della materia.

I testi copti (tradotti, per la maggior parte, da originali greci) formano un insieme imponente di opere gnostiche: *Libro segreto di Giovanni*, *Libro sacro del Grande Spirito invisibile*, *Epistola di Eugnosto il Beato*, *Sofia di Gesù*, *Dialogo del Salvatore*, *Apocalisse di Paolo*, *Discorso di verità di Zostriano*, *Pensiero della Grande Potenza*, *Gli insegnamenti di Silvano* e così via (6).

## 2. Gli gnostici cristiani dei primi secoli

Tre personalità dominano la gnosi cristiana ai suoi esordi, contemporaneamente alla predicazione apostolica: Simon Mago, Nicola, Cerinto. Benché alcuni storici (ad esempio, de Faye) tendano a collocarli fra le personalità leggendarie, sembra si sia veramente trattato di figure storiche, che vanno ovviamente collocate nel loro tempo e nel loro ambito: le loro dottrine non rappresentano tanto un'arbitraria invenzione individuale quanto piuttosto l'espressione di correnti, dottrine, pratiche che erano "nell'aria" già all'epoca della morte del Cristo.

(5) Su questi tre *Codici*, cfr. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Geuthner, Parigi, 1925 (II edizione), III parte.

(6) J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958, t. I, *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*; H.-C. Puech, "Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute Egypte", in *Encyclopédie française*, t. XIX, *Philosophie, Religion*, 1957, fasc. da 19-42-4 a 19-42-13. [Un'introduzione ai testi gnostici di Nag-Hammadi e la traduzione di uno di essi, *Sull'Ogdoade e l'Enneade*, a cura di I. Ramelli, sono in *Corpus Hermeticum*, Bompiani, Milano, 2005 (N.d.C.)].

*Simone*, originario del borgo di Gitta (nella Samaria), è un personaggio straordinario: all'inizio semplice "goeta" o mago itinerante, sembra avesse finito per credere di essere davvero il Salvatore incarnato e che l'anziana prostituta che viaggiava con lui, Elena (7), fosse l'*Ennoia* divina, imprigionata in un corpo femminile. Uomo di profonda cultura (scrive in greco e manifesta indiscutibili conoscenze in campo filosofico e medico), Simone sembra aver viaggiato molto (in Asia Minore, ad Alessandria e più tardi a Roma) per diffondere la sua dottrina. Se pure si fece battezzare, in cuor suo non fu mai davvero cristiano (8). La fine del mago è circonfusa da un alone di leggende: secondo la più nota, Simone sarebbe riuscito, davanti a Nerone e a tutto il popolo romano, a sollevarsi in aria per qualche istante nel cielo di Roma (per levitazione o per mezzo di una macchina volante?); quando però, in seguito alle preghiere di san Pietro, i "diavoli" persero il loro potere, il mago sarebbe precipitato (9).

Le pretese messianiche di Simone non avevano, ci preme sottolinearlo, nulla di incredibile per i suoi contemporanei: dopo la morte di Gesù, in Palestina emersero senza sosta, uno dopo l'altro, diversi falsi messia, come "l'Egiziano" che, verso il 52-54, aveva dichiarato davanti a quattromila ebrei riuniti sul Monte degli Olivi che avrebbe fatto crollare le mura di Gerusalemme.

*Nicola*, fondatore della setta dei Nicolaiti, era secondo la tradizione uno dei sette diaconi della Chiesa di Gerusalemme. I Nicolaiti sono menzionati nell'*Apocalisse* (10). La prima *Epistola a Timoteo* (11) e la prima *Epistola di Giovanni* (12) li biasimano senza menzionarne il nome. Troviamo in questa setta un'evidente sovrapposizione di elementi pagani e cristiani: costoro pretendevano di dare al cristianesimo un'interpretazione esoterica, erano legati a "storie e genealogie interminabili" e proibivano il matrimonio, pur dedicandosi alla prostituzione rituale.

(7) Che fungeva da medium nelle sue operazioni magiche.

(8) D'altro canto, è noto che Simone voleva comprare dagli apostoli, che considerava colleghi maghi, il potere di far discendere lo Spirito Santo sui fedeli.

(9) Le *Pseudo-Clementine* riportano una versione diversa: Simone, per imitare il Cristo, si fece seppellire vivo, convinto di resuscitare il terzo giorno, ma le sue speranze andarono deluse!

(10) II, 6 e 15.

(11) IV, 2.

(12) II, 19.

*Cerinto* sarebbe stato contemporaneo, a Efeso, dell'apostolo Giovanni. Anche qui troviamo già il tratto distintivo dello gnosticismo cristiano: uno sforzo per adattare credenze precristiane al cristianesimo; lo gnostico tenta di far rientrare la religione cristiana nel quadro dei suoi miti sull'esilio dell'anima luminosa nell'abisso della materia tenebrosa.

Secondo la tradizione eresiologica, Simone avrebbe avuto un discepolo: *Menandro*, originario di Capparetea (in Samaria), il quale a sua volta avrebbe insegnato a discepoli come *Saturnino* d'Antiochia e l'egizio *Basilide*. Con quest'ultimo, la gnosi cristiana diviene un'astrusa metafisica.

Basilide insegna ad Alessandria durante il regno degli imperatori Adriano e Antonino Pio: il suo *floruit* è fissato intorno al 125. Il suo insegnamento esoterico si richiama agli sconosciuti profeti Barkabbas e Barkoph (senza dubbio figli del patriarca Noè), ma ha subito fortemente l'influsso della filosofia alessandrina. Fondatore di un culto misterico, come Pitagora egli imporrà ai suoi uditori un silenzio di cinque anni. Il suo discepolo più importante non è altri che il figlio *Isidoro*.

Nella grande e cosmopolita città di Alessandria emersero analogamente altri due grandi dottori: *Carpocrate* e *Valentino*.

Carpocrate, dopo avere a lungo soggiornato ad Alessandria, tornò con sua moglie nella patria d'origine, l'isola greca di Cefalonia, dove il loro figlio *Epifanio*, morto a 17 anni (nel 138) lasciando il ricordo di un grande filosofo (13), divenne oggetto di un culto postumo. Le dottrine carpocraziane furono portate a Roma, sotto il pontificato di Aniceto (155-166), da una certa *Marcellina* (prima di lei, nella capitale dell'Impero erano già arrivati lo gnostico Cerdone e poi, dal 150, il suo discepolo *Marcione*).

Dopo aver ricevuto ad Alessandria la sua formazione religiosa e filosofica, Valentino giunse nel 136 a Roma, dove si stabilì dopo una mancata candidatura all'episcopato. Nel 165 avrebbe lasciato la capitale per andare a fondare una scuola a Cipro.

Valentino, il più famoso dei grandi gnostici, ebbe numerosi discepoli: *Tolomeo*, *Teodoto*, *Eracleone* sono i più notevoli. Un altro Valentiniano, il taumaturgo *Marco*, è un personaggio pittoresco che fa pensare a Cagliostro: questo gnostico, il cui *floruit* si pone verso il 170-190, scelse l'Asia Minore come principale teatro delle proprie attività;

(13) Probabilmente una simile precocità non è un mito: Rimbaud ha scritto le sue più belle poesie quando era ancora adolescente.

ebbe comunque numerosi allievi, grazie ai quali la setta si diffuse ben presto in tutto l'Impero e particolarmente in Gallia (sant'Ireneo, vescovo di Lione, entrerà in lotta contro i settari marcosiani della sua diocesi).

*Marcione* nacque a Sinope, nel Ponto, verso l'85, e fece fortuna come armatore. Fu forse allievo dello gnostico siriano Cerdone, ma fu soprattutto la sua ricerca personale a condurlo verso un dualismo radicale, frutto di una minuziosa esegesi antigiudaica. Scomunicato dal suo stesso padre, vescovo della comunità cristiana di Sinope (14), viaggiò in Asia Minore, per poi recarsi a Roma allo scopo di predicarvi, con un ardente proselitismo, la restaurazione (secondo i propri principi) del cristianesimo primitivo. Il marcionismo, sviluppato da discepoli come *Apelle*, cessò di diffondersi nel mondo mediterraneo solo alla fine del IV secolo: verso il 400 si trovavano ancora dei Marcioniti a Roma e in tutta l'Italia, in Egitto, Palestina, Arabia, Siria, Armenia, a Cipro e perfino in Persia.

*Bardesane* di Edessa, nato nel 154, all'inizio fu un adepto della scuola "orientale" dello gnosticismo valentiniano; in un secondo momento si ribellò contro di essa per sviluppare dottrine personali, di tendenza comunque gnostica, ma tendenti al dualismo cosmico, a dispetto dello scrupolo di ortodossia manifestato dal loro promotore. Bardesane ha composto 150 inni in siriaco e un certo numero di dialoghi.

Se fino alla fine del II secolo (15) la "genealogia" della gnosi sembra relativamente semplice, successivamente lo storico comincia a confondersi: si assiste a un'incredibile proliferazione di sette – alcune antiche, altre nuove – e di sottogruppi, all'interno dei quali emerge di quando in quando una personalità più forte che s'impone sui correligionari (ad esempio, nella setta dei Cainiti si distingue una donna, Quintilla, che nell'Africa del Nord conquistò moltissimi adepti alla sua religione; nella setta dei Sethiani vi fu un pensatore che prese come "nome spirituale" Eugnosto, e le cui opere sono state ritrovate fra i manoscritti di Khenoboskion). Ciò nonostante, è relativamente facile

(14) Nel corso dei primi secoli, i sacerdoti cattolici (e perfino i vescovi) erano generalmente sposati.

(15) Ancorché i Padri della Chiesa tendessero a sistematizzare troppo la filiazione a partire da Simone, considerato come il vero "padre" della gnosi: lo gnosticismo delle origini è apparso quasi simultaneamente , a quanto sembra, in Samaria, Siria, Asia Minore e ad Alessandria.

trovare un filo conduttore: sarebbe arbitrario credere a un unico movimento, diretto da un capo occulto che sarebbe (secondo le tendenze personali) un "grande iniziato" o un "papa nero" della Gnosi, ma appare evidente che l'intricata foresta delle sette è più apparente che profonda, dato che molti di questi gruppi (Barbelognostici, Nicolaiti, Cainiti, Arcontici, Sethiani e così via) vanno considerati come una serie di ramificazioni di una stessa gnosi, quella cioè degli *Ofiti*, degli gnostici veri e propri o dei *Sethiani*.

## 3. La Chiesa e lo gnosticismo

> "Lo gnosticismo (osserva un eresiologo contemporaneo) rese alla Chiesa un servizio provvidenziale, perché obbligò i fedeli a stringersi intorno ai loro pastori, e principalmente intorno al vescovo, rappresentante del Cristo e successore degli apostoli in ogni Chiesa particolare" (16).

A questa tesi si oppone quella di Eugène de Faye, secondo la quale la Chiesa avrebbe trasfuso al suo interno, adottandole, le formule salvifiche e i riti sacramentali delle comunità gnostiche" (17).

In realtà, sembra proprio che il Cattolicesimo abbia subito solo influenze negative da parte delle gnosi eterodosse. Sarebbe alquanto curioso immaginare cosa sarebbe accaduto se lo gnosticismo – o piuttosto gli gnosticismi! – avessero finito per trionfare (cosa che sarebbe anche potuta avvenire, se la Chiesa non si fosse data un governo ecclesiastico forte e non avesse combattuto spietatamente le dottrine e le pratiche della gnosi): il Cristianesimo avrebbe potuto assomigliare, nel suo genere, all'Induismo, in cui coesistono tendenze spirituali di ogni sorta, difficilmente conciliabili, ma unite dalla stessa aspirazione a "liberarsi" dell'esistenza terrena. Dal punto di vista cattolico, la crisi gnostica rappresentava un pericolo mortale, tanto più temibile perché la dogmatica non si era ancora costituita e non si disponeva praticamente di alcun mezzo per lottare efficacemente contro l'abile propaganda – scritta e

(16) Canonico L. Cristiani, *Brève histoire des hérésies*, Fayard, Parigi, 1956, p. 11 [*Breve storia delle eresie*, Edizioni Paoline, Catania, 1957].

(17) E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Geuthner, Parigi, 1925 (II edizione), p. 496: "[...] Se il Cristianesimo ha sconfitto lo gnosticismo, ha potuto farlo solo facendosi carico delle spoglie del suo avversario".

orale – dei settari, alcuni dei quali potevano, d'altro canto, avvalersi di poteri spirituali regolari (18).

Divenuto religione di Stato, il Cattolicesimo finì purtroppo per usare mezzi discutibili (delazione, appello al braccio secolare, distruzione metodica dei testi...) contro gli gnostici; una tale condotta, però, si spiegava (senza per questo giustificarsi) con la paura retrospettiva di fronte allo gnosticismo tentatore e invadente.

## 4. Un esoterismo cattolico?

D'altro canto, se l'illuminismo degli gnostici eterodossi non ha nulla di cristiano nella sua origine, potremmo forse riconoscere l'esistenza di un vero *esoterismo* nella Chiesa primitiva. Sarà sufficiente leggere, nel *Vangelo di Marco*:

> "A voi è stato confidato il mistero del Regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole perché *guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano*".

Fino al IV secolo, nella Chiesa fu in uso la *disciplina dell'Arcano*, che faceva accedere per gradi i catecumeni alla conoscenza dei riti e delle dottrine. All'inizio del V secolo Sinesio, vescovo di Tolemaide, scriverà ancora:

> "La verità dev'essere tenuta segreta, e le masse hanno bisogno di un insegnamento proporzionato alla loro imperfetta ragione".

Nel Nuovo Testamento, l'esoterismo si tradisce più di una volta, e certe misteriose formule non possono essere spiegate con l'esegesi letterale. L'ultimo dei libri neotestamentari, l'*Apocalisse* di san Giovanni, è nel complesso alquanto strano: il simbolismo delle immagini e dei numeri ha in esso un ruolo preponderante, e vi si trova forse un'allusione alla dottrina delle reincarnazioni, cui solo il vero cristiano sfuggirebbe (19).

(18) Cfr. la formula di Tolomeo: "Anche noi abbiamo ricevuto la tradizione apostolica in virtù di una regolare successione. La nostra regola ci impone di giudicare di ogni parola in base al criterio dell'insegnamento di Gesù".

(19) "Il vincitore lo porrò come una colonna nel tempio del mio Dio *e non ne uscirà mai più*" [il corsivo è nostro] (*Apocalisse*, 3, 12).

Nel *Vangelo di Giovanni*, troviamo allusioni alla Luce divina che le tenebre non hanno compreso, e in un passaggio si fa appello alla *conoscenza* posseduta dal cristiano (20).

In san Paolo troviamo dottrine comuni al cristianesimo primitivo e alla gnosi (21). L'apostolo fa perfino appello alla "sapienza divina [...] che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori (letteralmente, fa notare M. Doresse, *degli Arconti*) di questo mondo (letteralmente, *di questo eone*) ha potuto conoscerla" (22).

San Paolo polemizza prima di Marcione contro la Legge di Mosè, i cui comandamenti vengono da lui definiti "ministero della morte, inciso in lettere su pietre", in opposizione alla nuova Legge, "ministero dello Spirito", donata da Gesù. Paolo adotta la divisione tripartita dell'uomo: corpo, anima e spirito. Satana è il "Principe di questo mondo", assistito da numerose potenze. Nella prospettiva paolina, l'uomo resusciterà in un corpo glorioso, perché "la carne e il sangue non possono ereditare il Regno di Dio" (23).

San Paolo, tuttavia, rifiuta nel modo più categorico di addossare al Creatore la responsabilità del male e del peccato originale, e in lui non si trova alcun docetismo.

Esiste una differenza fondamentale fra l'esoterismo della Chiesa primitiva e quello delle sette gnostiche (24): in queste ultime la salvezza è offerta soltanto a un pugno di iniziati, mentre la Chiesa l'assicura a tutti, perfino alle menti meno adatte a comprendere i misteri. Nell'esoterismo cattolico si tratta soltanto di approfondire, di comprendere le dottrine e i riti accessibili a *tutti* i fedeli.

Tra i rappresentanti post-apostolici di un esoterismo cristiano che si diceva ortodosso, di una "vera gnosi", occorre menzionare in primo luogo i nomi illustri di Clemente Alessandrino e Origene.

Origene, che all'inizio del III secolo fu a capo della scuola catechetica di Alessandria, ha esercitato un influsso assai importante, nonostante la condanna della sua dottrina a opera di un Concilio riunitosi nel

(20) "Voi adorate", dichiara Gesù alla Samaritana, "quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo" (*Giovanni*, 4, 22).

(21) Cfr. S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, Parigi, 1947, p. 208-216.

(22) *I Corinzi*, 2, 7-8.

(23) *II Corinzi*, 3, 7 e *I Corinzi*, 15, 50.

(24) Salvo alcune eccezioni (ad esempio il marcionismo).

553. Egli insegnava l'eternità della creazione e l'infinito numero dei mondi che si succedono, la preesistenza delle anime e la loro caduta nei corpi (per espiare le colpe); negava la resurrezione della carne, e insisteva sulla restaurazione universale finale, dal momento che lo stesso diavolo dev'essere redento alla fine dei tempi (25). Dopo Origene, troviamo il suo discepolo Gregorio di Nissa e gli scritti dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita (26).

L'Alto Medioevo è illuminato dal grandioso sistema dell'irlandese Giovanni Scoto Eriugena: alla *Processio* o *Creatio* succede la *Reversio* o *Deificatio* il cui principio è il Cristo, e che si compirà con il ritorno finale di tutte le cose a Dio (27).

Santa Ildegarda di Bingen (1098-1178), autrice del *Liber divinorum operum simplicis hominis*, nel quale commenta le proprie visioni teosofiche, ci mostra l'universo racchiuso nel "cerchio di fuoco oscuro" che isola il mondo terreno dal regno della Luce divina (28).

Eckhart (nato verso il 1260, morto fra il febbraio 1327 e l'inizio del 1329) rappresenta il nome più grande della mistica tedesca (29).

L'esoterismo cattolico non è scomparso. È curioso constatare come un pensatore del calibro di Padre Teilhard de Chardin, partendo dalla biologia e dall'antropologia, abbia finito per ricongiungersi con grandiose prospettive *gnostiche* (nel senso più ampio del termine).

Potremmo analogamente menzionare una personalità che si è fermata sulla soglia del Cattolicesimo, Simone Weil (30): questa "gno-

(25) Cfr. l'opera di padre J. Daniélou *Origène*, Ed. de la Table Ronde, Parigi, 1948 [*Origene, il genio del cristianesimo*, Arkeios, Roma, 1991]. La negazione dell'eternità dei castighi infernali è stata spesso riaffermata (cfr. G. Papini, *Il diavolo. Appunti per una futura diabologia*, Vallecchi, Firenze, 1953).

(26) Vedi le *Œuvres complètes*, a cura di M. de Gandillac, Aubier, Parigi, 1943 [Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano, 1981].

(27) M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Lovanio e Parigi, 1933.

(28) H. Leisegang, *La gnose*, Payot, Parigi, 1951, p. 25.

(29) J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Editions du Seuil, Parigi, 1956 [*Maestro Eckhart e la mistica renana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992].

(30) Vedi *Attente de Dieu* [*Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, Rusconi, Milano, 1999], *Intuitions pré-chrétiennes* [*La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma, 1984], *La connaissance surnaturelle* (tutte opere pubblicate dall'editore La Colombe).

stica" contemporanea ha riscoperto l'ascetismo cataro e si ricollega all'ideale *tradizionalista* guénoniano: "Le varie tradizioni religiose autentiche rappresentano riflessi diversi, e forse ugualmente preziosi, della stessa verità" (31).

(31) *Lettre à un religieux*, Gallimard, Parigi, p. 35 [*Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano, 1996].

*Capitolo 3*

# IL MANICHEISMO E I NEOMANICHEISMI

## 1. Mani e il manicheismo

Mani (Manes) nacque il 14 aprile 216 a Babilonia, pur essendo di stirpe iranica: il padre Patek era originario di Hamadan (l'antica Ecbatana) in Media, mentre la madre Maryam apparteneva alla dinastia parta degli Arsacidi (che i Sassanidi, restauratori del Mazdeismo di Stato, avevano detronizzato).

Poco tempo prima della nascita di Mani, Patek aveva udito una voce che dal fondo di un tempio gli aveva detto: "Patek, non mangiare carne, non bere vino e astieniti dai contatti con le donne"; in seguito a tale avvertimento, Patek aveva aderito alla setta dei *Mughtasila* (letteralmente "coloro che si bagnano" o "si lavano"), comunità battista in cui alcuni storici vedono una primitiva forma di mandeismo.

Mani fu ben presto introdotto alla meditazione e alle attività intellettuali e artistiche (1).

All'età di dodici o tredici anni, il futuro riformatore beneficiò di un'annunciazione segreta; a ventiquattro ebbe la sua grande rivelazione. Rompendo violentemente i contatti con la comunità paterna, Mani si considerò come l'ultimo degli Inviati di Dio, l'autentica manifestazione fisica del *Paraclito* giovanneo (lo Spirito divino "nato" in Mani).

Dopo un viaggio in India, tornò in Iran per predicare la sua dottrina. La nuova religione beneficiò della protezione illuminata del re sassanide Shâhpuhr I e poté fare grandi progressi; tuttavia, dopo la morte di

(1) Sulle sembianze fisiche di Mani disponiamo di scarse indicazioni precise, salvo il fatto che fosse zoppo.

questo sovrano, seguita dall'effimero regno di suo figlio Hôrmizd (ugualmente favorevole), il potere passò nelle mani del fratello di quest'ultimo, Bahrâm I, il quale sposò *in toto* il punto di vista del clero mazdeo (allarmato dal fatto di vedere minacciati i propri privilegi); inoltre, era un uomo assai orgoglioso, come dimostrano le parole con cui apostrofò Mani: "Perché questa rivelazione sarebbe stata fatta a te e non a Noi, che siamo i padroni del Paese?".

Imprigionato, il profeta morì il 26 febbraio 277, dopo 26 giorni di atroci sofferenze causate dall'immobilità assoluta cui lo costringevano i pesanti ferri. Non fu però scorticato vivo come afferma una leggenda ancora assai diffusa (2).

Il manicheismo (3) non è una semplice eresia cristiana: Mani, convinto di essere il "Sigillo dei Profeti" (titolo poi ripreso da Maometto) che chiude la successione degli Inviati divini, ha fondato una *nuova religione*, destinata a conquistare il mondo intero poiché era, nella mente del suo fondatore, la sola vera (4), con dogmi codificati in libri scritti dallo stesso Mani e ornati da miniature eseguite dal profeta: lo *Shâhbuhragân* (dedicato a Shâhpuhr), il *Vangelo vivo*, il *Tesoro di Vita*, la *Pragmateia* (o "Trattato"), il *Libro dei Misteri* (o *dei Segreti*), il *Libro dei giganti*, ai quali vanno aggiunte alcune *Lettere* e una serie di testi riuniti dai Manichei copti sotto il titolo di *Kephalaia* ("Capitoli"). Il culto e la gerarchia erano organizzati con la massima cura (5).

Il manicheismo detiene il poco invidiabile record di essere stato la religione più perseguitata di tutta la storia: in tutti i Paesi, con rari intervalli di tolleranza o di favore, i Manichei sono stati vittime di una repressione feroce, di metodici massacri a ferro e fuoco. Eppure, queste orribili persecuzioni non impedirono alla "Religione della Luce" di espandersi fino agli estremi confini del vecchio mondo: l'Europa occidentale e l'Estremo Oriente.

(2) Forse questa falsa tradizione è stata influenzata dal mito manicheo dello scorticamento dei demoni da parte delle divinità costruttrici del mondo, che con la loro pelle tesa hanno realizzato il cielo.

(3) Lo stesso nome di manicheismo è stato dato dai Greci e dai Latini, ma la "Religione della Luce" preferiva quello di "Chiesa della Giustizia".

(4) Ciascuna delle rivelazioni anteriori non ha rappresentato altro che un frammento della Verità, limitato a una distinta regione.

(5) Il manicheismo occidentale fu costretto ad adottare forme sempre più cristiane, mentre il manicheismo cinese si avvicinò al culto buddhista.

In Asia, per molti secoli le persecuzioni furono meno efficaci che in Occidente: in Cina, il manicheismo potrà perpetuarsi sino alla fine del Medioevo – e forse anche oltre – nell'ambito di società segrete.

In Europa occidentale, il manicheismo ebbe in un primo tempo – nel IV e V secolo – una grande diffusione (6), ma atroci persecuzioni lo obbligarono ben presto a occultarsi: le dottrine manichee ricomparvero nel Medioevo, ma sotto forma di "eresie" cristiane nelle quali non era mai citato il nome di Mani.

Fino al XX secolo, la "Religione della Luce" era conosciuta quasi esclusivamente per mezzo delle opere dei suoi avversari: disponiamo attualmente di numerosi testi originari in copto, in dialetto iranico, in uiguro e perfino in cinese (7).

## 2. Le sette "neomanichee"

Con la definizione di sette "neomanichee" si indica una serie di eresie dualiste cristiane fra le quali esiste una filiazione evidente, ma i cui legami originari con il manicheismo vero e proprio – benché assai probabili – non sono ancora storicamente provati (8): il dualismo religioso è, non dimentichiamolo, una soluzione periodicamente *riscoperta* da molti uomini immersi nell'angoscia a causa del carattere tangibile e virulento del male (9).

Priscilliano, vescovo di Avila in Spagna, apparteneva a una famiglia di aristocratici. Verso il 370 si mise a diffondere dottrine d'impronta gnostica e manichea, attraverso cui si vantava di condurre i propri

(6) Si ricorderà che, prima di convertirsi al cristianesimo, sant'Agostino era manicheo.

(7) Vedi H.-C. Puech, *Le manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Bibl. De Diffusion, Parigi (*Civilisations du Sud*), 1949, t. LVI [*Sul manicheismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1995]; "Littérature manichéenne", in *Histoire des littératures*, Bibl. De la Pléiade, Parigi, 1956, t. I [Cfr. anche *Mani e il manicheismo*, a cura di G. Gnoli, Mondadori, Milano, 2003].

(8) Vedi l'opera di S. Runciman, *The Medieval Manichee*, Cambridge 1945.

(9) È opportuno meditare su questa affermazione di S. Pétrement (*Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Parigi, 1946, p. 77): "Sembra che vi siano delle epoche nelle quali si afferma il dualismo, e che esse siano quasi sempre epoche di profondo cambiamento".

discepoli alla perfezione. Nel 385 circa, le autorità cattoliche lo consegnarono alla giustizia civile (10).

Nella loro gnosi, i *Priscillianisti* attribuivano un grande ruolo all'astrologia (in cui il loro maestro era assai versato). Bisogna sapere, diceva papa Gregorio Magno, che "gli eretici priscillianisti pensano che ogni uomo nasca sotto una determinata congiunzione di astri. Essi, inoltre, chiamano a sostegno del loro errore il fatto che una nuova stella apparve quando Nostro Signore si fece carne".

Nel VII secolo apparvero i *Pauliciani*, così chiamati perché si richiamavano a san Paolo (11). Organizzati militarmente, diedero molto filo da torcere alle truppe bizantine, che non poterono far altro che deportarli in massa in Bulgaria (12).

Gli eredi spirituali del paulicianesimo furono i *Bogomili*, che comparvero fra i Bulgari nel IX secolo e si diffusero nel XII in tutti i Balcani (13).

I Bogomili sono gli antenati dei *Catari* (da un termine greco che significa *i puri*), che in Italia saranno conosciuti come *Patarini* e in Linguadoca come *Albigesi*: le loro convinzioni e il loro sfortunato destino sono ben noti (14).

(10) Nonostante l'opposizione di san Martino di Tours, ostile all'uso di sanzioni temporali contro gli eretici. Priscilliano sosteneva di essere discepolo di un certo Marco l'Egiziano.

(11) I Pauliciani davano alle loro chiese il nome di quelle un tempo fondate dall'apostolo e prendevano come nomi spirituali quelli dei suoi compagni.

(12) Dove finirono per convertirsi al Cattolicesimo; i loro discendenti vivono ancora nella regione di Filippopoli (nella provincia della Rumelia).

(13) H.-C. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (lavori pubblicati dall'Istituto di studi slavi, XXI), Parigi, 1945; D. Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948.

(14) Vedi l'eccezionale libretto di F. Niel, *Albigeois et Cathares* (in "Que sais-je?", n. 689). Al di fuori del catarismo, bisogna notare l'esistenza, nella Francia del XII secolo, di gruppi gnostici sparsi: quello costituito nei pressi di Soissons, verso il 1125, intorno a Clément de Bucy; Eudo della Stella (che si faceva chiamare "Eone della Stella") e i suoi discepoli, nella regione di Saint-Malo (verso il 1140) [Cfr. anche J. Duvernoy, *La religione dei Catari*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000 (N.d.C.)].

### 3. L'enigma dei Templari

Talvolta, i Templari vengono ricollegati al "manicheismo" medievale, benché le loro dottrine verosimilmente non ebbero un carattere dualista.

È certamente esistito nell'Ordine del Tempio un circolo iniziatico molto esclusivo, depositario di un esoterismo sincretista, che praticava strani riti e perseguiva segretamente finalità di potere universale.

Se non sembra che abbiano praticato la sodomia rituale né l'idolatria, i Templari della cerchia più interna possedevano una dottrina segreta che il loro processo ha rivelato solo in parte, e la cui ricostruzione si basa per lo più su congetture (15).

Non erano certamente cristiani comuni, dal momento che i loro riti iniziatici comportavano (sembra) il ripudio dichiarato del Cristo visibile:

> "Colui che l'ha ricevuto nell'Ordine mostra una croce di legno, e gli chiede se credeva che questo fosse *Dio* (*quod esset Deus*). Egli risponde che era l'immagine del *Crocifisso*. Il fratello Baudoin gli dice: 'Non lo credo, è solo un pezzo di legno. Nostro Signore è *nei cieli*'" (16).

Le immagini e le teste del *Baphomet* – a torto chiamate *idoli*, poiché non erano altro che simboli – non alludevano affatto a un culto "satanista"; dopo tutto, forse, erano di origine manichea.

Non riteniamo che i Templari abbiano avuto un collegamento diretto con l'esoterismo gnostico: per spiegarlo, bisogna fare appello a un contatto intermedio, quello degli *Assassini*, eretici musulmani contro cui l'Ordine del Tempio aveva a lungo combattuto in Terra Santa (17).

Probabilmente Dante Alighieri (1265-1321) era a conoscenza della dottrina segreta dei Templari. In ogni caso, la sua *Divina Commedia* – se la si approfondisce adeguatamente – è lungi dall'essere conforme

(15) Cfr. il curioso libro di J. Loiseleur, *La doctrine secrète des Templiers*, Orléans, 1872, e lo studio di J.H. Probst-Biraben, *Les mystères des Templiers*, Cahiers astrologiques, Nizza, 1947 [Cfr. anche K. Ralls, *I Templari e il Graal*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2004 (N.d.C.)].

(16) Deposizione del fratello templare Gérard de Patagio.

(17) *Infra*, capitolo V. Va sottolineato che i gradi iniziatici degli Assassini e quelli della gerarchia templare possono essere messi in parallelo.

all'ortodossia cattolica (18), in quanto utilizza alcuni temi gnostici mutuati dagli Arabi.

(18) E. Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*, nuova edizione, Niclaus, Parigi, 1939 [Cfr. anche un testo più aggiornato: R.L. John, *Dante templare*, Hoepli, Milano, 1987 (N.d.C.)].

*Capitolo 4*

# L'ALCHIMIA E LA GNOSI

Lo studio dell'alchimia supera di molto l'ambito di questo breve testo (1), ma è impossibile non farne accenno, per menzionare le interrelazioni fra la gnosi (pagana o cristiana) e l'alchimia alessandrina. Zosimo – che si richiama agli stessi profeti leggendari degli gnostici d'Egitto, suoi contemporanei – ci rivela la finalità di *illuminazione* delle operazioni alchemiche:

> "Colui che guarda in uno specchio non vede le ombre, ma ciò che esse gli fanno intendere, comprendendo la realtà attraverso le false apparenze".

Un moderno seguace dell'alchimia tradizionale, René Alleau, ci precisa lo scopo di questa arte occulta:

(1) Citiamo alcune opere: R. Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Editions de Minuit, Parigi, 1953 [*Aspetti dell'alchimia tradizionale*, Atanòr, Roma, 1989]; M. Caron-S. Hutin, *Les alchimistes*, Ed. Du Seuil, Parigi, 1959 [*Gli alchimisti*, Mondadori, Milano, 1962]; M. Eliade, *Forgeron et alchimistes*, Flammarion, Parigi, 1956 [*Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1980]; Fulcanelli, *Le mystère des cathédrales*, nuova edizione, Omnium littéraire, Parigi, 1957 [*Il mistero delle cattedrali*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2005]; e *Les demeures philosophales*, Omnium littéraire, Parigi, 1958 [*Le dimore filosofali*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1973]; S. Hutin, *L'alchimie* (in "Que sais-je?", n. 506); C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, II edizione, Rascher Verlag, Zurigo, 1952 [*Psicologia e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981]; C. d'Ygé, *Nouvelle assemblée des philosophes chimiques*, Dervy, Parigi, 1954 [Cfr. anche J. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma, 1996 (N.d.C.)].

> "Gli sforzi incessanti necessari all'elaborazione della Grande Opera sembrano dunque essere stati destinati a produrre, da una parte, la *proiezione* della coscienza *dello stato di veglia sul piano di uno stato di risveglio transrazionale*, e dall'altra, *l'ascesa della materia fino alla luce ignea che ne costituisce il limite*" (2).

L'anima umana è per sua essenza una porzione segmentata dell'anima divina: questa fondamentale dottrina della gnosi si ritrova nell'alchimia, che cerca di ottenere – al fine di contemplarla – l'incarnazione della Luce divina, del *Logos*, nella materia tenebrosa. Nello stesso tempo in cui perviene all'*illuminazione* salvifica, l'adepto *salva* la Luce prigioniera delle tenebre: i due processi (quello spirituale e quello tangibile) sono rigorosamente paralleli e complementari.

Sarebbe arbitrario, però, spiegare la comparsa dell'alchimia con quella dello gnosticismo: vi è stato incontro, convergenza delle due correnti (3), ma l'alchimia – i cui scopi rispondono effettivamente ad aspirazioni particolari di tipo gnostico – ha radici molto più antiche dello "gnosticismo" dei primi tre secoli. Questa scienza insieme "sacerdotale" e "artigianale" può essere considerata come la continuazione (o piuttosto la trasposizione) degli antichi *misteri* taumaturgici dei sacri fabbri e artigiani del ferro dell'antichità preclassica.

La Grande Opera alchemica è certo una gnosi di un genere assai particolare (poiché si tratta di ottenere *nello stesso tempo* l'illuminazione salvifica e una *liberazione* taumaturgica della Luce divina), ma si noterà che in essa il pessimismo gnostico è assente: la Grande Opera è un processo analogo a quello della creazione del mondo; per l'adepto, quest'ultimo è certamente decaduto (lo scopo dell'alchimia è precisamente quello di operare, nei tre regni, una "redenzione"), ma non è l'opera di una divinità inferiore o perversa.

(2) *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, p. 134.

(3) Frammenti di libri gnostici perduti si trovano nella letteratura alchemica greca e latina.

*Capitolo 5*

# LO GNOSTICISMO NELL'ISLAM

Nell'Islam, alcune tradizioni gnostiche si sono perpetuate fino ai nostri giorni.

Dopo la conquista dell'Egitto da parte degli Arabi, si è costituita tutta una letteratura *ermetica* musulmana, in cui si mescolano alchimia, astrologia, neoplatonismo e gnosticismo (1). L'influsso della gnosi è assai sensibile nel *sufismo* sunnita.

Tuttavia, una vera sopravvivenza di temi gnostici è riscontrabile nelle eresie musulmane derivate dallo sciismo (2).

Gli *Ismailiti* hanno una dottrina esoterica fondata sull'interpretazione allegorica del *Corano*. Essi stabiliscono fra l'uomo e la Divinità cinque principi supremi: la Ragione universale, l'Anima universale, la Materia prima, lo Spazio e il Tempo. Una natura luminosa, "straniera", dimora nell'uomo. La Ragione universale si è incarnata successivamente in sette profeti: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto e, infine, Mohammed, figlio del settimo *imâm* (successore del Profeta) Ismail (da cui il nome di questa comunità religiosa) (3). Gli Ismailiti credono anche alla metempsicosi.

Per quanto disprezzati dagli ortodossi, gli Ismailiti sono comunque considerati musulmani e possono partecipare ai pellegrinaggi alla

(1) Vedi l'appendice di L. Massignon al t. I della *Révélation d'Hermès Trismégiste*, del padre Festugière.

(2) Sul senso delle parole sufismo, sciismo e così via, ci si riferirà a *L'Islam* di D. Sourdel, in "Que sais-je?", n. 355 [*L'Islam*, Garzanti, Milano, 1963].

(3) Per l'Islam ortodosso, Maometto è il primo dei profeti; il Mahdi verrà solamente a *ripristinare* la sua opera.

Mecca (4). Con i gruppi nati dall'Ismailismo (Assassini, Drusi, Nusairiti) usciamo completamente dall'Islam.

Gli *Assassini* costituirono una società segreta fondata da Hassan ben Sabbah, il "Vecchio della Montagna", che aveva stabilito il proprio quartier generale nella temibile fortezza di Alamut (1000). Hassan nutriva ambiziosi progetti militari e politici, che furono in parte coronati da successo (5), ma propugnava anche dottrine esoteriche improntate all'ismailismo, al sufismo persiano (era amico del poeta mistico Omar Khayâm) e alle vestigia della gnosi, ancora vive nell'Iran dell'epoca. Il Gran Maestro degli Assassini (Hassan, e poi coloro che gli succedettero) era padrone assoluto dei corpi e delle coscienze: lo studio del *Corano* e la sua interpretazione allegorica erano diretti personalmente da lui.

I *Drusi* (6) professano una dottrina esoterica (in cui la reincarnazione gioca un ruolo importantissimo) e riti iniziatici ancora poco conosciuti. Pur essendo molto gelosi della propria autonomia, si dimostrano notevolmente tolleranti dal punto di vista religioso: si astengono da qualsiasi proselitismo o propaganda nei confronti dei credenti di altre religioni.

I *Nusairiti* o *Ansarieh* possiedono una strana dottrina esoterica in cui si ritrovano concezioni gnostiche cristiane (7), musulmane e pagane (per spiegare il colore rosso del sole al tramonto, il sangue di Husain sostituisce quello di Adone ucciso da un cinghiale).

Gli *Yazidi*, altri eretici musulmani che vivono sui monti nelle vicinanze di Mossul (nel Nord dell'Iraq), possiedono anch'essi una dottrina segreta: Dio ha per suo rappresentante l'*Angelo-Pavone*, interprete ed esecutore della sua volontà; codesto Angelo-Pavone non è altri che Lucifero, ma un Lucifero che ha riconquistato – con il proprio penti-

(4) Sull'Ismailismo, vedi gli studi di B. Lewis (*The Origin of Isma'ilism*, Cambridge, 1940) e di G. Vajda ("Melchisédech dans la mythologie ismaélienne", in *Journal asiatique*, t. CCXXXIV, 1943-1945, p. 173 s.), nonché i lavori di Henry Corbin [Cfr. anche P. Filippani-Ronconi, *Ismaeliti e Assassini*, Il Cerchio, Rimini, 2004 (N.d.C.)].

(5) Il potere militare degli Assassini fu definitivamente annientato solo nel 1256.

(6) La maggioranza dei Drusi risiede nel Gebel Druso, in Siria, ma se ne trovano anche in Libano e in Israele.

(7) Essi celebrano una sorta di messa sotto le specie del vino, rito indubbiamente mutuato da una setta gnostica cristiana.

mento – il favore divino (8). Da notare l'immagine di un serpente scolpita sulla porta dei santuari della setta.

(8) Da cui l'appellativo di "adoratori del diavolo" dato alla setta. Cfr. la voce *Yazîdî* nell'*Encyclopédie de l'Islam.*

*Capitolo 6*

# SOPRAVVIVENZE GNOSTICHE

## Il "panteismo popolare"

Si chiama *panteismo popolare* (perché i suoi sostenitori sono sempre stati, salvo rarissime eccezioni, uomini del popolo) una dottrina che considera lo spirito individuale – e in primo luogo quello dell'uomo – come una particolarizzazione dello Spirito divino: ogni desiderio individuale diviene allora una divina aspirazione, alla quale non si deve disobbedire. Vi si riconosce una remota derivazione dallo gnosticismo antinomista, con la sua giustificazione dell'immoralismo pratico. Questo "panteismo popolare" non è opera di individui isolati, ma di tutta una serie di singolari sette: "Fratelli del Libero Spirito", "Uomini dell'Intelligenza" (1) nel Medioevo; "Libertini spirituali" e certi Anabattisti estremisti del XVI secolo, i *Ranters* (letteralmente, "scalmanati") della guerra civile inglese (2).

Si è potuto dimostrare che il pittore Hieronymus Bosch (morto nel 1516) apparteneva alla setta dei "Fratelli del Libero Spirito", assai diffusa nei Paesi fiamminghi alla fine del XIV secolo. Questo grande visionario ha avuto sicuramente rapporti diretti con alcuni alchimisti: d'altro canto, il suo esoterismo è in gran parte di ordine alchemico, come attesta la frequenza, nelle sue tele, di un simbolo come l'*uovo* e oggetti a esso analoghi (ampolla di vetro, cucurbita e così via) (3).

(1) Titolo rivelatore: l'"Intelligenza" è l'*Intellectus*, il divino *Pneuma*.

(2) A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire*, Parigi, 1875; R.M. Jones, voce *Ranters* (in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. X, p. 578-580).

(3) Cfr. J. Combes, *Jérôme Bosch*, Tisné, Parigi, 1957; J. Leymarie, *Jérôme Bosch*, Almery Somogy, Parigi, 1949; C. de Tolnay, *Hieronymus Bosch*, Arta-

## 1. I teosofi cristiani del XVI e XVII secolo

In autori come Paracelso (1493-1544), Valentin Weigel (1553-1588), Jacob Boehme (1575-1674), Johannes Scheffler (4) (1624-1677) si trova tutta una serie di dottrine sull'origine del mondo e del male, sulla Caduta e sulla Redenzione che fanno pensare ad alcuni temi gnostici. Non riteniamo però necessario postulare un'influenza diretta: si tratta di temi che si manifestano spontaneamente in tutte le epoche.

In Paracelso, ad esempio (5), la materia grossolana (*Cagaster*) non esisteva anteriormente alla prima Caduta, ed è divenuta la "prigione" dell'uomo solo dopo la seconda Caduta, quella di Adamo ed Eva. Tale constatazione non impedisce al teosofo di considerare la natura nel suo insieme come una sorta di gigantesco simbolo: proprio come una pittura rivela l'attività di un pittore, il mondo rivela la Divinità, ma la Natura comprende un aspetto invisibile e una parte visibile. Il sistema di Paracelso, incredibilmente complesso, ha fonti innumerevoli, talora assai difficili da distinguere: alla Kabbala e all'alchimia si aggiungono la magia, alcune credenze improntate al folklore germanico e così via. In Jacob Boehme troviamo anche profondi sviluppi sull'origine del mondo e del male; non possiamo negarne il profondo valore metafisico (6).

Una delle forme più significative dell'illuminismo cristiano di età moderna è la dottrina dei *Fratelli della Rosa+Croce*, società segreta iniziatica che eserciterà una rilevante influenza sulla Massoneria (7). Il

bras Book, New York, 1966 [Cfr. anche per una interpretazione simbolico-alchemica: M. Bussagli, *Bosch*, Giunti, Firenze, 1988 (N.d.C.)].

(4) Meglio conosciuto sotto lo pseudonimo di *Angelus Silesius*. Su questo movimento di teosofia cristiana, cfr. le opere di A. Koyré (*La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Parigi, 1929; *Mystiques, spirituels, alchimistes*, A. Colin, Parigi, 1955) e di F.H. Wagman (*Magic and Natural Science in German Baroque Literature*, New York, 1942).

(5) *Liber Azoth*.

(6) Cfr. oltre al libro di A. Koiré, quello di C. A. Muses, *Illumination on Jacob Boehme*, King's Crown Press, New York, 1951.

(7) P. Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, Mercure de France, Parigi, 1955 [*Storia dei Rosa-Croce*, Bompiani, Milano, 1994]; S. Hutin, *Histoire des Rose-Croix*, III edizione, Courrier du Livre, Parigi, 1969; H.S. Lewis, *Manuel rosicrucien*, II edizione, Amorc, Villeneuve-Saint-Georges, 1968; W. Schrödter, *Geschichte und Lehren der Rosenkreutzer*, M. Stadler, Villach, 1956 [Cfr. anche *I Rosacroce. Storia, dottrina, simboli*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1990,

testo più singolare della nutrita letteratura rosicruciana è un libro pubblicato da Andreae nel 1616: *Le nozze chimiche di Christian Rosenkreuz*. Questo racconto simbolico rappresenta una parabola destinata a mostrare le difficili tappe che l'iniziato deve superare per ottenere l'illuminazione e l'estasi (8).

## 2. Le tendenze gnostiche nella Massoneria

La Massoneria pone numerosi problemi allo storico del pensiero religioso (9): ai tre gradi corporativi (Apprendista, Compagno, Maestro) – che mettono in gioco il simbolismo su tutti i piani (morale, metafisico, spirituale) del mestiere di "costruttore", di "tagliapietre" – sono venuti ad aggiungersi gli *alti gradi*, in cui si presume rivivano le iniziazioni templarie, alchemiche, rosicruciane e così via.

Il 17° grado del "Rito Scozzese Antico e Accettato", *Cavaliere d'Oriente e d'Occidente*, conferito oggi per semplice "comunicazione", implicherebbe un cerimoniale maestoso che evoca i misteri di certe sette gnostiche cristiane. A questo grado corrisponderebbe una croce di cavaliere con sette sigilli che si presume rappresentino quelli menzionati nell'*Apocalisse* di san Giovanni: i motivi di questi sigilli ricordano

comprendente un saggio di J.-P. Bayard e tutti i Manifesti Rosacroce, incluse *Le Nozze Chimiche* (N.d.C.)].

(8) Sottolineiamo che l'episodio dei "falsi fratelli", ignominiosamente cacciati dal castello allorché gli adepti che hanno trionfato nella prova della pesatura ottengono il vello d'oro, rappresenta un'allusione alla fede in vite successive: l'anima non liberata mediante gli esercizi spirituali avrà un'altra possibilità solo in una vita successiva.

(9) J. Boucher, *La symbolique maçonnique*, Dervy, Parigi, 1948 [*La simbologia massonica*, Atanòr, Roma, 1990]; S. Hutin, *Les Franc-Maçons*, Ed. du Seuil, Parigi, 1960 [*La massoneria*, Mondadori, Milano, 1961]; M. Lepage, *L'Ordre et les Obédiences*, Derain, Lione, 1956; P. Naudon, *Les origines religieuses et corporatives de la Franc-Maçonnerie*, Dervy, Parigi, 1953 [*La massoneria nel mondo dalle origini a oggi*, Editrice Prealpina, Biella, 1983); Id., *Les loges de saint Jean et la philosophie Esotérique de la connaissance*, *ibid.*, 1957 [*Le logge di san Giovanni e la filosofia esoterica della conoscenza*, Atanòr, Roma, 1997]; Id., *La Franc-Maçonnerie* (in "Que sais-je?", n. 1064); Papus (G. Encausse), *Ce que doit savoir un maître maçon*, IV edizione, con prefazione di M. Lepage, Niclaus, Parigi, 1952 [*Ciò che deve sapere un maestro massone*, Brancato, Firenze, 1995].

assai da vicino le diverse figure incise sugli *abraxas* (gemme gnostiche). La scena è illuminata da una "lampada magica".

Il grado di Cavaliere d'Oriente e d'Occidente sarebbe stato concepito (all'epoca delle Crociate) da alcuni cavalieri che in Palestina erano entrati in contatto con alcuni iniziati, gelosi custodi del retaggio di autentiche tradizioni cristiane, quelle dei *Giovanniti*, vale a dire i discepoli diretti dell'apostolo Giovanni di Patmos. Questa leggenda costituisce un esempio tipico dei racconti, impossibili da verificare, che abbondano nei rituali degli alti gradi; in ogni caso il 17° grado, fra gli altri, è interessante per la sua attenzione all'esoterismo cristiano, anche se (cosa estremamente possibile) il rituale è stato composto da Massoni francesi della fine del XVIII secolo, e non da nobili Crociati.

Nei rituali di iniziazione a diversi gradi massonici, si parla talvolta della "gnosi", della "conoscenza" (che rappresenta precisamente uno dei significati della famosa lettera *G* inscritta al centro della stella fiammeggiante).

È da notare che l'organizzatore della materia non è, per i pensatori massonici, una potenza malefica, bensì il *Grande Architetto dell'Universo*, che in certa misura può essere assimilato al Demiurgo platonico.

Nell'illuminismo massonico francese del XVIII secolo lo storico incontra correnti che richiamano lo gnosticismo cristiano e la teosofia kabbalistica. Il più eminente di questi Massoni è il celebre Martinès de Pasqually (nato a Grenoble nel 1727, morto a Santo Domingo nel 1774), fondatore nel 1754 di un rito massonico speciale: l'Ordine degli *Eletti Cohen* (10), accessibile unicamente a Massoni regolari e già titolari del grado di Maestro.

Il *Traité de la Réintégration dès Etres dans leurs premières propriétes, vertus et puissances spirituelles et divines* sviluppa la gnosi di Martinès: il mondo è un soggiorno infernale, in cui l'anima è soggetta a inesorabili cicli di reincarnazioni successive, per sfuggire alle quali l'uomo deve distaccarsi da tutto ciò che lo attira nella materia e svincolarsi dalle sensazioni materiali. Purtroppo le Entità decadute lottano senza sosta contro l'aspirazione dell'uomo al perfezionamento spirituale: esse ci tentano in mille modi, al fine d'incatenarci al mondo visi-

(10) In ebraico *cohen* significa *sacerdote*. Martinès, tuttavia, non conosceva la lingua ebraica: per quanto riguarda la Kabbala, egli è sempre tributario di fonti indirette.

bile e mantenere la presa su di noi. La pratica della teurgia permetterà agli iniziati di vincere il potere dei demoni (11).

Martinès de Pasqually ebbe un discepolo illustre: il marchese Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Quest'ultimo, rompendo con le pratiche teurgiche del suo maestro, sviluppò tutto un mirabile sistema teosofico in cui l'illuminismo cristiano poggia su un metodo di realizzazione mistica (12). Tra gli uomini influenzati da Saint-Martin, citiamo l'alchimista Carl von Eckhartshausen (vedi A. Faivre, *Eckhartshausen et la théologie chrétienne*, Klincksieck, Parigi, 1969).

## 3. Illuminismo e occultismo

Tutto il secolo XIX ha visto in Francia l'apparizione successiva di una moltitudine di gruppi nei quali si possono trovare tendenze più o meno gnostiche, spontanee riscoperte di vecchie dottrine illuministe.

Naundorff-Luigi XVII (1785-1845) ha profuso nelle sue opere (*La Doctrine céleste* del 1839, soprattutto) tutta una serie di intuizioni: cristiano al margine del Cattolicesimo, egli fonda una *Chiesa cattolica evangelica* i cui dogmi sono rappresentati dall'unicità di Dio, dalla preesistenza celeste delle anime, dalla pluralità delle esistenze e dalla salvezza finale di tutta la creazione (13). Alcuni illuminati, i *Salvatori di Luigi XVII*, si spingeranno fino a considerare Naundorff come un vero inviato divino, venuto per salvare la Francia e la Chiesa: la loro influenza si eserciterà su un personaggio straordinario, Pierre-Eugène Vintras (1807-1875), operaio in una fabbrica di cartoni.

Il 6 agosto 1839, l'arcangelo Michele apparve a Vintras per annunciargli che il profeta Elia si sarebbe manifestato in lui per preparare l'avvento del regno dello Spirito Santo: da quel momento, vi fu una successione incredibile di apparizioni, estasi e miracoli. L'eresiarca profetizza, diffonde attivamente le sue dottrine per mezzo di numerosi

(11) R. Kanters, "La réalisation théomorphique chez Martinez de Pasqually", in *Les Cahiers d'Hermès*, vol. II, 1947, p. 153 ss.; G. Van Rijnberk, *Un thaumaturge au XVIIIe siècle: Martinès de Pasqually*, Derain, Lione, 1935-38, 2 voll.

(12) R. Amadou, *Louis-Claude de Saint-Martin et le Martinisme*, Editions du Griffon d'Or, Parigi, 1946; R. Ambelain, *Le Martinisme. Histoire et doctrine*, Niclaus, Parigi, 1946.

(13) A. Decaux, *Louis XVII retrouvé*, Editions de l'Elan, Parigi, 1947, p. 253-256.

scritti (fra cui un voluminoso *Evangile éternel*), istituisce una grandiosa liturgia segreta contraddistinta da fenomeni straordinari (apparizione di ostie sanguinanti), consacra sacerdoti e vescovi dei due sessi. Dopo aver compiuto grandi progressi sotto il Secondo Impero (a dispetto di persecuzioni ecclesiastiche e inchieste da parte della polizia), il vintrasismo tornò ben presto a essere una setta molto ridotta. Esistono ancora dei Vintrasiani a Lione, a Parigi e in qualche altra città che professano i dogmi del loro profeta: fede nell'Immacolata Concezione di Maria; negazione delle pene eterne; preesistenza delle anime umane (che in precedenza appartenevano ad angeli celesti); imminenza del regno dello Spirito Santo. Il loro culto, assolutamente segreto, comporta riti eucaristici assai complicati (14).

Nel protestantesimo, bisogna menzionare un gruppo caratterizzato da una pietà assai rigorosa: la *Chiesa evangelica hinschista*, fondata da una donna di alto valore, la signora Armengaud-Hinsch (nata nel 1801). Costei ha riscoperto, per mezzo di incessanti meditazioni sui Sacri Testi, la teologia dualista, nonché la dottrina della preesistenza delle anime e della loro caduta prima della Creazione. Come il filosofo inglese Stuart Mill, gli Hinschisti hanno preferito sacrificare l'onnipotenza di Dio alla sua bontà:

> "La sua potenza [quella di Satana] coeterna a quella di Dio", come fa osservare il pastore Kruger, discepolo della signora Hinsch, "è un mistero insondabile, ma non inammissibile come lo sarebbe l'apparizione improvvisa del male e della tentazione nel bel mezzo di un mondo in cui non sarebbe esistito alcun principio, alcun germe malvagio" (15).

Presso gli "occultisti" e i "teosofi" della seconda metà del XIX secolo (come anche nei loro eredi contemporanei) lo gnosticismo cristiano godrà di un prestigio immenso: si cerca di scoprire nella *Pistis Sophia* meravigliosi segreti pneumatici e iniziatici. Si assisterà perfino a straordinari sforzi per riavvicinarsi ai grandi antenati. Nel 1890, Jules Doinel ripristina la *Chiesa gnostica* e ne diviene il patriarca con il nome di "Sua Grazia Valentino II"; consacra dei vescovi e una "*Sophia*" (una

(14) M. Garçon, *Vintras, hérésiarque et prophète*, Nourry, Parigi, 1924; P. Geyraud, *Les religions nouvelles de Paris*, Emile-Paul, Parigi, 1937, p. 79-86.

(15) E. Kruger, *Témoignage*, p. 136 (citato da E.-G. Léonard, "Remarques sur les 'sectes'", in *Annuaire*, 1955-1956, Ecole des Hautes Etudes, indirizzo Scienze religiose, p. 10).

donna-vescovo), ma ben presto diserterà per tornare al Cattolicesimo. Né la sua apostasia né gli scismi che lacereranno a diverse riprese gli gnostici moderni impediranno a questi gruppi di mantenersi fino ai nostri giorni (16). Geyraud ci rivela (17) il sontuoso rituale istituito da Fabre des Essarts ("Sua Grazia il Patriarca T. Sinesio, Primate degli Albigesi, Vescovo di Montségur, Gran Maestro dell'Ordine della Colomba del Paraclito") per il *consolamentum* di una "perfetta".

Vi sarebbe da scrivere un intero libro sulle diverse Chiese "neo-gnostiche", i gruppi luciferiani (18), le società segrete taumaturgiche (19), le Chiese neo-catare (fortemente influenzate dall'*antroposofia* di Rudolf Steiner), le comunità (la *Chiesa gnostica apostolica*, ad esempio) che si richiamano all'esoterismo cristiano primitivo, e così via.

(16) P. Geyraud, *Les petites Eglises de Paris*, Emile-Paul, Parigi, 1937, p. 76-83; *Les religions nouvelles de Paris*, p. 139-143.

(17) *Ivi*, p. 145-149.

(18) Cfr. P. Geyraud, *Les sociétés secrètes de Paris*, Emile-Paul, Parigi, 1938, p. 112-118 (*Le "T.H.L."*).

(19) Cfr. P. Victor, "Aleister Crowley et sa magie", in *La Tour Saint-Jacques*, n. 11-12, 1958, p. 105-123 [Cfr. anche J. Symonds, *La Bestia 666*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006 (N.d.C.)].

*Capitolo 7*

# LE "RINASCITE" DELLO GNOSTICISMO IN ETÀ CONTEMPORANEA

## 1. Il romanticismo

Simone Pétrement sottolinea l'innegabile affinità che esiste fra il romanticismo e la gnosi:

> "[...] il sentimento che affiora pressoché ovunque [nella gnosi] è il sentimento romantico per eccellenza: il *senso dei limiti del destino*, e il desiderio di rompere questi limiti, di risolvere la condizione umana, di evadere da tutto" (1).

Nella letteratura romantica troviamo alcuni miti della *caduta* analoghi a quelli degli antichi gnostici. Sono noti i famosi versi di Lamartine:

> "Limitato nella sua natura, infinito nei suoi desideri,
> L'uomo è un dio caduto, che si ricorda del cielo".

Il romanticismo non consiste soltanto nell'esaltazione dell'immaginazione, del "cuore", della spontaneità creatrice: ovunque (in Inghilterra, Germania, Francia), si constata la presenza di aspirazioni metafisico-religiose, slanci mistici e un'appassionata infatuazione per le dottrine esoteriche (2).

(1) S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, Parigi, 1947, p. 129.

(2) Per la storia del romanticismo, vedi in "Que sais-je?" di V.-L. Saulnier (*La littérature française du siècle romantique*, n. 156), di Ph. Van Tieghem (*Le*

William Blake (1757-1827), poeta e visionario, ha riscoperto le attitudini e perfino le immagini del pensiero gnostico: troviamo in lui le più fantastiche cosmogonie della gnosi cristiana (3).

In Novalis (1771-1801) si ha un sistema completo, ossia l'idealismo magico, caratterizzato dalla molteplicità delle fonti. *Gli Inni alla notte*, *I discepoli di Sais* e lo strano romanzo esoterico *Heinrich von Ofterdingen* sono permeati di spiritualità gnostica, letteralmente rivissuta nell'interiorità dal giovane ispirato (4).

Gli stretti legami di Goethe con l'esoterismo sono troppo conosciuti per tornarvi sopra: la seconda parte del *Faust* sviluppa una mitologia e una metafisica esplicitamente "gnostiche"; lo strano racconto *Il serpente verde* (5) mette in gioco un simbolismo iniziatico assai complesso.

Gérard de Nerval (1808-1855) ha studiato con passione tutti i libri di esoterismo, di magia, di metafisica astrusa, ma non bisogna vedere in tutto ciò una semplice curiosità da erudito: Nerval – il quale, non dimentichiamolo, era massone – ha voluto conoscere in maniera diretta i misteri dell'iniziazione, della teogonia e del destino. L'occultismo nervaliano riunisce apporti di provenienze assai diverse, ma questa "gnosi" sincretista si orienta intorno a un simbolo centrale, quello della Madre divina (6).

Le idee religiose di Victor Hugo sono le più grandiose di tutto il romanticismo: vi si trova una metafisica estremamente complicata, miti

*romantisme français*, n. 123), di J.-F. Angelloz (*La littérature allemande*, n. 101) e di R. Lalou (*La littérature anglaise*, n. 159).

(3) Cfr. i lavori di Pierre Berger, Jacques Roos, Denis Saurat, Philippe Soupault... e le poesie di Blake raccolte nel volume *Poèmes choisis*, a cura di M. L. Cazamian, Aubier, Parigi, 1950 [*Poesie*, Newton Compton, Roma, 1991].

(4) Oltre all'opera collettiva *Le romantisme allemand* (II edizione *Cahiers du Sud*, Marsiglia, 1949), vedi M. Besset, *Novalis et la pensée mystique*, Parigi, 1947; M. Colleville, *Novalis*, C.D.U., Parigi, 1957, 2 fasc.; M. Falk, *I "Misteri" di Novalis*, Napoli, 1938; W. Feilchenfeld, *Der Einfluss Jakob Boehmes auf Novalis*, Berlino, 1922.

(5) Cfr. le due edizioni francesi: quella di O. Wirth e A. Lantoine (*Le Symbolisme*, Laval, 1935) e di Rudolf Steiner (Mermod, Losanna, 1947) [*Il Serpente verde*, Bastogi, Foggia, 1995].

(6) E. Aunos, *Gérard de Nerval et ses énigmes*, Aryana, Parigi, 1957; J. Richer, *Gérard de Nerval et les doctrines ésotériques*, Griffon d'Or, Parigi, 1947; *Nerval*, Hachette, Parigi, 1967. Vedi anche il numero speciale della rivista *La Tour Saint-Jacques* (maggio 1958).

di tendenza gnostica, una dottrina delle reincarnazioni (7). Il tutto si accompagna senza problemi a generosi slanci umanitari e socialisti.

## 2. Il simbolismo

Se aspirazioni "gnostiche" compaiono occasionalmente nei Parnassiani (8), troviamo una straordinaria resurrezione del pessimismo delle diverse gnosi nella poesia *simbolista* della seconda metà del secolo XIX.

L'opera di Baudelaire abbonda di passaggi singolarmente rivelatori:

> "La mia anima è una tomba che, cattivo cenobita,
> Da un'eternità io percorro e abito" (9).

Che cos'è la Caduta? Se è l'unità divenuta dualità, è Dio che è caduto. In altri termini, la creazione non sarà forse la caduta di Dio (10)?

Baudelaire si ribella contro la Natura sotto tutte le sue forme (natura esteriore o natura umana) e contro la Legge di Mosè; esalta la razza dei reprobi (quella di Caino)... La sola speranza del poeta sarà l'evasione dal mondo:

> "O Morte, vecchio capitano, è ora! Leviamo l'ancora!
> Questo paese ci tedia, o Morte! Salpiamo!" (11).

(7) J.-B. Barrère, *Hugo, l'homme et l'oeuvre*, Bolvin, Parigi, 1952; C. Baudouin, *Psychanalyse de Victor Hugo*, Mont-Blanc, Ginevra, 1943; J. Heugel, *Essai sur la philosophie de Victor Hugo*, Calmann-Lévy, Parigi, 1922; C. Renouvier, *La philosophie de Victor Hugo*, Colin, Parigi, 1900; D. Saurat, *Victor Hugo et les dieux du peuple*, La Colombe, Parigi, 1948; A. Viatte, *Victor Hugo et les illuminés de son temps*, Ed. de l'Arbre, Montréal, 1943.

(8) Soprattutto Leconte de Lisle: le *Poèmes antiques* e le *Poèmes barbares* denunciano l'orrore e la crudeltà del mondo in cui visse il poeta, e cantano l'evasione verso la Bellezza.

(9) *Le mauvais moine*.

(10) *Mon coeur mis à nu*, Ed. du Point du Jour, Parigi, 1946, p. 56 [*Il mio cuore a nudo*, Rizzoli, Milano, 1998].

(11) Cfr. P. Arnold, "Le cosmos de Baudelaire", in *Cahiers d'Hermés*, vol. I, p. 144-152.

Arthur Rimbaud, il geniale adolescente, conosceva sicuramente lo gnosticismo (come sappiamo, aveva divorato tutti i libri della biblioteca di Charleville dedicati alle "scienze maledette"), ma le fonti libresche sono state trasmutate dalla sua personale esperienza dell'illuminazione.

Rimbaud ritrova la mistica degli gnostici licenziosi:

> "Il poeta si fa *veggente* attraverso una lunga, grandiosa e ragionata sregolatezza di tutti i sensi. Tutte le forme d'amore, di sofferenza, di follia; egli cerca se stesso, esaurisce in se stesso tutti i veleni per trarne la quintessenza. Ineffabile tortura [...]".

Bisogna a tutti i costi uscire da questo basso mondo:

> "La vera vita è assente. Noi non siamo del mondo" (12).

Giunto all'estasi, il "veggente" perviene al mondo divino:

> "Silenzi attraversati dai Mondi e dagli Angeli;
> O Omega, raggio violetto dei Suoi occhi!" (13).

Troveremo esempi analoghi (benché meno significativi) di tendenze "gnostiche" in Mallarmé e in altri maestri della poesia simbolista (14).

L'enigmatico Lautréamont, precursore diretto del surrealismo, ha anch'egli (e con quanta forza!) riscoperto la *rivolta* degli gnostici contro la creazione terrestre: egli si adira lucidamente con Dio, responsabile di quest'ultima (15).

### 3. Il surrealismo

Secondo quanto esposto da André Breton e dai suoi discepoli, il *surrealismo* contemporaneo è una dottrina violentemente antireligiosa e

(12) *Une saison en Enfer*.

(13) *Voyelles*. Cfr. R. de Renéville, "Sciences maudites et poètes maudits", in *Cahiers d'Hermés*, vol. I, 1947, p. 153-182.

(14) Cfr. A.-M. Schmidt, *La littérature symboliste*, in "Que sais-je?", n. 82 [*La letteratura simbolista*, Garzanti, Milano, 1955].

(15) Cfr. R. Amadou, "Isidore Ducasse, le fils de l'homme et de la femme", in *Les cahiers d'Hermés*, t. I, p. 194-206.

materialista: tuttavia (e questo è uno dei paradossi di tale attitudine) l'esoterismo e le tecniche d'illuminazione vi giocano un loro ruolo (16). Nel *Secondo Manifesto* di Breton leggiamo:

> "Tutto porta a credere che esista un certo punto dello spirito dal quale la vita e la morte, il reale e l'immaginario, il passato e il futuro, il comunicabile e l'incomunicabile, l'alto e il basso cessano di essere percepiti in modo contraddittorio. Ora, sarebbe vano attribuire all'attività surrealista un movente diverso dalla speranza di determinare quel punto".

L'uomo deve aspirare alla riconquista dei suoi poteri perduti:

> "La percezione e la rappresentazione debbono essere considerate solo come *prodotti di dissociazione di una facoltà unica, originale*, di cui rende conto l'immagine eidetica e di cui si ritrova traccia nel primitivo e nel bambino. Tutti coloro che si sono sforzati di definire la vera condizione umana aspirano più o meno confusamente a *ritrovare* questo stato di grazia" (17).

Breton lega strettamente l'illuminazione, la rivolta, l'amore (18), la metamorfosi, la trasmutazione, la rivoluzione, la libertà. Esalta Lucifero, la "stella del mattino" che brilla di una "gloria che supera tutte le altre" e appare in cima alla XVII lama dei Tarocchi (19).

(16) Cfr. Y. Duplessis, *Le surréalisme*, in "Que sais-je?", n. 432 [*Il surrealismo*, Garzanti, Milano, 1954]. Vedi anche il libro di F. Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Flammarion, Parigi, 1956 [*Filosofia del surrealismo*, Hopefulmonster, Firenze, 1986].

(17) *Point du jour*, Gallimard, Parigi, p. 250.

(18) Cfr. il bel passaggio di *Arcane 17*, Gallimard, Parigi, p. 35 [*Arcano 17*, Guida, Napoli, 1985]: "Vedendoti per la prima volta, ti ho riconosciuto senza la minima esitazione".

(19) I surrealisti attuali provano una vera simpatia per lo gnosticismo eterodosso. Cfr. G. Legrand, nella rivista *Medium* di maggio 1954: "Una ventina di secoli fa, nei deserti della Siria e sulle rive del Nilo vissero uomini il cui movimento di pensiero presenta con il nostro affinità così sorprendenti che molti di noi non hanno mancato [...] d'interessarsi a loro".

# CONCLUSIONE

Pur essendo germogliate in modo particolare nel seno dello gnosticismo cristiano, di per sé le *tendenze* gnostiche non sono affatto legate al Cristianesimo né, d'altro canto, a una qualsiasi forma religiosa: esse tendono sempre a riapparire, sotto forme più o meno esplicite, in epoche travagliate. Per "riscoprire" la gnosi, non è affatto necessario conoscere le forme storiche dello gnosticismo.

L'epoca attuale fornirebbe un'ampia conferma di questa osservazione. Ecco un breve elenco di temi "gnostici" che incontriamo in numerosi scrittori contemporanei: assurdità (anzi addirittura malizia, crudeltà, perversione) del mondo; desiderio di evadere (per mezzo dell'amore, o della morte...) dall'infernale soggiorno terrestre; sensazione di essere uno "straniero" fra i propri simili; vischiosa onnipresenza del male; redenzione per mezzo del peccato... L'opera di Kafka, di Faulkner e di molti altri grandi autori fornirebbe materia per osservazioni molto istruttive (1).

Un caso limite è rappresentato dallo scrittore americano H.P. Lovecraft (1890-1937), autore di allucinanti racconti fantastici.

In Lovecraft, l'angoscia di fronte alla condizione umana raggiunge un'intensità vertiginosa: profondamente colpito dalle inquietanti prospettive aperte dall'esplorazione degli abissi del tempo, dello spazio e della mente, il narratore espande il terrore al di là del *continuum* spazio-temporale, su una moltitudine di universi continui e discontinui. Ovunque troviamo esseri spaventosi – classificati secondo genealogie grandiose e complicate – che si affrontano senza sosta in lotte titaniche. Alcuni di questi mostri hanno creato la vita nel nostro sistema solare,

(1) Che, a nostro parere, non costituiscono affatto una condanna. Ripetiamolo, si tratta qui di riscoperta *spontanea*, non d'influsso propriamente detto.

"per gioco o per errore " (*by jest or mistake*). La realtà in cui viviamo non è altro che una bolla di sapone su orribili abissi (temporali e spaziali) da cui l'uomo rischia di essere inghiottito alla minima imprudenza (2).

Per completezza, bisognerebbe tenere anche conto delle trascrizioni plastiche di particolari temi gnostici (3).

Che lo si voglia o no, la gnosi – grazie anche al suo aspetto "esoterico" e ai suoi sviluppi "esistenziali" – è una corrente ideologica di assoluto primo piano: al di là delle sue manifestazioni pittoresche o allarmanti (4), è facile ritrovare l'eterna angoscia di alcuni uomini di fronte al fatto (apparentemente inesplicabile) di *esistere* in questo mondo e in questo corpo.

(2) J. Bergier, "H.P. Lovecraft", in *Critique*, novembre 1954; A. Derleth, *H.P. Lovecraft: A Memoir*, Abramson, New York, 1947 [Cfr. anche G. de Turris e S. Fusco, *Lovecraft*, La Nuova Italia, Firenze, 1979; e M. Houllebecq, *H.P. Lovecraft, contro il mondo, contro la vita*, Bompiani, Milano, 2005. Tutta la narrativa di Lovecraft è ormai tradotta in italiano: l'edizione più corretta e completa è quella apparsa in quattro volumi negli Oscar Mondadori (N.d.C.)].

(3) Pensiamo ad esempio all'opera di L. Fini, in cui ritroviamo tutto un esoterismo "matriarcale". Vedi gli studi di M. Brion (*Leonor Fini*, Jean-Jacques Pauvert, Parigi, 1955) e A. Lanoux ("Instants d'une psychanalyse critique: Leonor Fini", in *La Table ronde*, n. 108, dicembre 1956, p. 178-189). [Si veda anche l'Appendice].

(4) Che hanno colpito molto certi autori (Flaubert, Maurice Barrès, Paul Adam: autore quest'ultimo di un romanzo "manicheo" che ebbe il suo quarto d'ora di celebrità, *Basile et Sophia*, pubblicato nel 1900).

# BIBLIOGRAFIA GENERALE


R. Ambelain, *La notion gnostique du Démiurge*, Niclaus, Parigi, 1959.

E. Amelineau, *Pistis Sophia*, nuova edizione, Arché-Toth, Milano, 1977.

S. Arai, *Die Cristologie des "Evangelium Veritatio"*, E.J. Brill, Leida, 1964.

F. Bandeau, *Le livre sacré des gnostiques d'Egypte*, Robert Laffont, Parigi, 1977.

L. Benoist, *L'ésotérisme*, in "Que sais-je?", n. 1031.

N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und Gnostiker Mythos*, Pustet, Monaco, 1966.

H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Buchet-Chastel, Parigi, 1960 [*Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano, 1986].

H. Cornelis-A. Leonard, *La gnose éternelle*, Fayard, Parigi (coll. "Je sais, je crois", 1961).

J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Parigi, 1958-1963 (4 voll.).

J. Evola, *Métaphysique du sexe*, Payot, Parigi, 1959 [*Metafisica del sesso*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1996].

E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Geuthner, Parigi, 1925 (II edizione).

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Gabalda, Parigi, 1950-54 (4 voll.).

R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959 [*Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna, 1976].

A. Guillaumont, H.-C. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. Abd al-Mast, *L'Evangile selon Thomas*, Puf, Parigi, 1959.

Ippolito di Roma, *Philosophoumena: Réfutations de toutes les hérésies* (traduzione con introduzione e note di A. Siouville), Rieder, Parigi, 1928 (2 voll.).

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gottinga, 1934-1954 (2 voll.).

J. Lacarrière, *La cendre et les étoiles*, nuova edizione, Gallimard, Parigi, 1973 (coll. 10-18).
H. Langerbeek, *Aufsätze zur Gnosis*, Gottinga, 1967.
H. Leisegang, *La gnose*, Payot, Parigi, 1951.
G.R.S. Mead, *Fragments of a faith forgotten*, nuova edizione, University Books, New York, 1959.
E. Neumann, *The Great Mother. An analysis of archetype*, Bollingen Series (vol. XLVII), New York, 1955 [*La Grande Madre*, Astrolabio, Roma, 1980].
E. Petersen, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Friburgo, 1959.
S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Puf, Parigi, 1947.
S. Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Gallimard, Parigi, 1946.
H.-C. Puech, *La gnose*, Gallimard, Parigi, 1978 (2 voll.) [*Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano, 1985].
H.-C. Puech, "La gnose e le temps", in *Eranos-Jahrbuch*, Rascher Verlag, Zurigo, 1952, t. XX, p. 57-113.
H.-C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Bibl, De Diffusion, Parigi, 1949 [*Sul manicheismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1995].
H.-C. Puech, "Où en Est le problème du gnosticisme", in *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. XXXIX, 1934-35, p. 137-158 e 295-314.
H.-C. Puech, "Phénoménologie de la gnose" (sintesi di un corso), in *Annuaire du Collège de France*, Imprimerie Nationale, Parigi, 1953-1957.
G. Quispel, *Die Gnosis als Weltreligion*, Rascher Verlag, Zurigo, 1951.
D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, nuova edizione, Plon, Parigi, 1956 [*L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano, 1977].
S. Runciman, *The Medieval Manichee*, Cambridge, 1945.
F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Vrin, Parigi, 1947.
H.-M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Vandenhoeck-Ruprecht, Gottinga, 1965.
C. Schmidt-W. Till, *Koptische Gnostische Schriften*, II edizione, Akademie Verlag, Berlino, 1962.
W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Vandenhoeck-Ruprecht, Gottinga, 1965.
G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Parigi, 1950 [*Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano, 1965].
G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes*, Payot, Parigi, 1950.

# APPENDICE

# PROBLEMATICHE GNOSTICHE

di Ezio Albrile

## 1. Un po' di storia...

Il problema dell'origine dello Gnosticismo è stato affrontato nella cultura occidentale con metodi e risultati a volte in palese disaccordo. Forse il primo a trattare criticamente l'argomento è stato Gottfried Arnold, che nel 1699 scrisse una *Storia imparziale della Chiesa e delle Eresie* (un'opera che influenzò in senso gnostico la poetica di Goethe), anche se precedentemente è da segnalare un *De Vitis Secretis et Dogmatibus omnium Haereticorum* di un certo G.P. Marcossius, stampato a Colonia nel 1569.

Ma è solo con Johann Lorenz von Mosheim (Lubecca 1693-Gottinga 1755) che lo studio dello Gnosticismo si configura in parte come disciplina autonoma. Nella sua tesi di laurea intitolata *Institutiones christianae maiores* (Helmstadi, 1739) il futuro pastore e teologo protestante descrive la gnosi come una filosofia orientale che nel suo veloce e spontaneo moto di espansione dalla Grecia e dalla Caldea (= Mesopotamia) arrivò sino in Egitto. Tale dottrina, quasi per un processo di osmosi, avrebbe tratto alcuni elementi dal pensiero ebraico. In seguito anche il mondo ebraico avrebbe attinto argomenti dalla mentalità gnostica, utilizzandoli nella sua polemica contro la filosofia greca. Come si può vedere, nell'analisi di Mosheim si trovano già *in nuce* gran parte degli argomenti sviluppati dalla storiografia seriore.

In parte dissenzienti con Mosheim sono i lavori di H. Horn (*Über die biblische Gnosis*, Hannover, 1805) e di E.A. Lewald (*Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica*, Heidelberg, 1818), secondo i quali le fonti della dottrina gnostica andavano rintracciate nella terra e nell'insegnamento di Zoroastro, ponendo così le basi per quella fortunata corrente interpretativa che

poneva lo Gnosticismo antico come un classico esempio di filosofia dualistica.

Sulla linea interpretativa di Mosheim sono invece da collocarsi le opere di J.A.W. Neander (*Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostische Systeme*, Berlino, 1818) e di A.J. Matter (*Histoire critique du Gnosticisme*, I-III, Parigi, 1828). In particolare, l'esteso lavoro del Matter descrive la gnosi come l'irrompere nell'essenza del Cristianesimo di tutte le speculazioni cosmologiche e teosofiche che rappresentavano la parte più considerevole delle religioni orientali e che i Neoplatonici avevano adattato in Occidente. Quindi tale dottrina si configurebbe come una sintesi di motivi tratti dall'opera filosofica di Platone, Aristotele, dell'*Avesta*, della *Kabbalah*, dei Misteri Eleusini e di quelli Orfici. Se da un lato il lavoro del Matter contribuì a dare notorietà e dignità culturale alla dottrina gnostica, tuttavia nella interpretazione era condizionato da una visione del mondo orientale molto stereotipata e, per così dire, figlia del suo tempo.

Sin dalle origini si è tentato di ricostruire le possibili relazioni fra lo Gnosticismo e l'Ebraismo: è del 1846 il libro di Heinrich Graetz, *Gnostizismus und Judentum*, in cui si tenta di stabilire l'influenza gnostica su un certo numero di tradizioni rabbiniche. Decenni più tardi, Moritz Friedländer rovescerà il modello metodologico di Graetz sottolineando l'influenza ebraica sullo Gnosticismo e dando così origine a una vivace corrente interpretativa che dura sino ai nostri giorni.

Nel 1851 gli studi sullo Gnosticismo subirono un nuovo impulso anche grazie alla scoperta dei *Philosophumena* o piuttosto *Confutazione di tutte le Eresie*, un'opera ascritta a Ippolito di Roma che negli anni ha avuto numerose edizioni e traduzioni; da menzionare quelle, assai diverse, di Paul Wendland e di Miroslav Marcovich. Del 1853 è, infatti, il libro di F.Ch. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, un lavoro che raccoglieva criticamente un imponente materiale comparativo e poneva le basi per le ardite speculazioni della *Religionsgeschichtliche Schule*, in particolare di W. Bousset e R. Reitzenstein. Da citare negli anni che seguono la pubblicazione dell'opera di Baur, le ricerche di G. Volkmar, G. Uhlhorn, e, in particolare, di R.A. Lipsius, a cui si deve fra l'altro un acribico studio sul sistema degli gnostici Ofiti e una monumentale voce "Gnosticismo" nella *Allgemeine Enzyklopaedie* (Lipsia, 1860, vol. XXI, p. 223-305).

L'idea base che colloca la speculazione gnostica nell'alveo della filosofia greca e, in modo particolare di Platone, è negli anni a cavallo fra il 1880 ribadita nell'opera di M. Joel, *Blicke in die Religionsge-*

*schichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts* (I-II, Breslavia, 1880-1883). Nella linea interpretativa che ritiene lo Gnosticismo un fenomeno di riflessione nato in seno al Cristianesimo stesso sono invece da ascriversi i saggi e le ricerche di Adolf Hilgenfeld e Adolf Harnack, filologi rigorosi della cosiddetta "Scuola di Storia dei Dogmi".

In qualche modo annunciata dagli studi sul sincretismo antico di Abrecht Dieterich, dalle ipotesi panegiziane di M.A. Amelineau e panbabilonesi di Wilhelm Anz e Konrad Kessler, la "Scuola di Storia delle Religioni" teorizza lo Gnosticismo come un fenomeno anteriore al Cristianesimo, in cui la cosiddetta "gnosi cristiana" non sarà che un aspetto particolare e a volte anche marginale. Centrale in quest'ermeneutica è l'opera di Johann Franz Wilhelm Bousset (Lubecca 1865-Giessen 1920), *Hauptprobleme der Gnosis* (Gottinga, 1907), un testo – nonostante la revisione critica di Carsten Colpe – ancora oggi di fondamentale importanza. Bousset ha studiato i diversi motivi gnostici quali il dualismo, il mito della catabasi del Salvatore, l'ascensione celeste e la figura della Madre luminosa, rintracciandone le origini in una forma di sincretismo iranico-mesopotamico. Un altro grandissimo studioso, filologo classico e storico delle religioni, che si è occupato delle origini dello Gnosticismo, è stato Eduard Norden (1868-1941) nella sua opera *Agnostos Theos* (Lipsia, 1913). Anche se in questo libro l'argomento non è trattato espressamente, Norden presuppone l'esistenza di uno Gnosticismo precristiano, basando tale interpretazione sui materiali derivanti dalla letteratura ermetica.

Ma l'apice della tendenza storico-religiosa è sicuramente il *Das iranische Erlösungsmysterium* di Richard Reitzenstein (1861-1931) pubblicato a Bonn nel 1921. Anticipato da un lavoro sulla letteratura ermetica (*Poimandres*, Lipsia, 1904) e da uno sulle religioni misteriche (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Lipsia, 1910), il "Mistero di salvezza iranico" sviluppa analiticamente alcune delle tematiche già presenti nelle opere di Bousset. Motivo centrale per Reitzenstein è la vicenda di colui che egli definisce "Salvatore salvato", cioè il Messaggero, l'Uomo Primordiale che discende nella Materia per liberare l'Anima luminosa. Se Dio è Luce e parte di questa Luce è rimasta intrappolata nel mondo, quando Dio discende nel mondo sotto forma di Inviato per liberarla, salvandola egli salva anche se stesso. Reitzenstein, a suffragio del carattere iranico di queste tematiche, citerà un presunto *Frammento di Zarathushtra*, un testo spurio, nel quale la critica filologica posteriore identificherà una creazione del mondo letterario manicheo e quindi non-zoroastriano.

Le reazioni alle opere della *Religionsgeschichtliche Schule* non si fecero attendere: nel 1925 a Parigi usciva la seconda edizione del libro di Eugène de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*. In esso si possono intravedere alcune linee di tendenza, fra cui l'analisi delle fonti orientata a provare l'esistenza del *Syntagma* di Giustino – primo vero catalogo di eresie – ricostruito ipoteticamente a partire dallo Pseudo-Tertulliano e da Epifanio; l'analisi delle caratteristiche individuali dei vari sistemi gnostici; la forte affermazione dell'anteriorità della gnosi filosofica su quella mitologica. In definitiva de Faye voleva descrivere uno Gnosticismo cristiano indipendente dai modelli religiosi iranici o mesopotamici che fossero.

L'ipotesi iranistica della *Religionsgeschichtliche Schule* è anche alla base dell'opera esegetica del teologo protestante Rudolf Bultmann (1884-1976). Gli studi del filologo e semitista Mark Lidzbarski sul Mandeismo influenzarono in maniera determinante Bultmann nell'interpretazione del Vangelo di Giovanni: i passi dove Gesù è ritenuto un Messaggero celeste disceso per recare la rivelazione all'umanità avevano in qualche modo un parallelo nella letteratura mandaica. Per Bultmann il Quarto Evangelo rappresenterà l'esito e una reazione a un mito precristiano derivante appunto da un *milieu* gnostico-mandaico.

Harnack aveva definito lo Gnosticismo come un fenomeno di "acuta ellenizzazione del Cristianesimo". In aperto contrasto con questa definizione si ponevano quindi le affermazioni di Bousset e Reitzenstein secondo i quali lo Gnosticismo era un movimento religioso precristiano di derivazione iranico-mesopotamica. La polemica coinvolse anche l'iranista Hans H. Schaeder, inizialmente sodale di Reitzenstein nell'opera comune *Studien zum antiken Synkretismus* (Lipsia-Berlino, 1926). Seguace del filosofo Oswald Spengler, Schaeder in seguito elaborerà una ermeneutica secondo la quale lo Gnosticismo è visto come la combinazione dell'elemento greco come forma e dell'elemento orientale come contenuto. Una tendenza seguita anche da Hans Leisegang che nel suo *Die Gnosis* (Lipsia, 1924), ribadendo la duplice natura del fenomeno gnostico, ne afferma però la sua origine unitaria, nata dalla fusione di questi due elementi religiosi.

Su un piano di mediazione si colloca il lavoro di Hans Jonas (Mönchengladbach 1903-New York 1993), *Gnosis und spätantiker Geist*, opera composita dalle alterne vicende, che si presenta come prima vera sintesi sul problema gnostico. Le fonti interpretative dell'opera di Jonas sono sostanzialmente due: i materiali comparativi raccolti dalla *Religionsgeschichtliche Schule* (in particolare Bousset e Reitzenstein) e l'ermeneutica teologico-esistenziale di Bultmann (a sua volta debitrice

della filosofia di Martin Heidegger). Per Jonas il tipo centrale di gnosi è quello "siro-egizio", distinto da quello "iranico": nel primo abbiamo una struttura emanativa "de-evolutiva" che alla fine produce un Demiurgo ribelle, nel secondo un dualismo di due principi, assoluto, nel quale il cosmo sorge dallo smembramento di un essere originario (tipico motivo indo-iranico). Jonas, come rilevato in seguito da studiosi del calibro di Ioan Petru Culianu e Giovanni Casadio, dimentica però di fare i conti con le cosiddette "gnosi triadiche", cioè con i sistemi usualmente definiti come "sethiani", in cui i principi coinvolti sono tre: la Luce, lo *pneuma* e la Tenebra. A partire da quello che egli chiama *das Prinzip der Konstruktion* Jonas rintraccia nella gnosi siro-egizia, oltre a una molteplicità di influssi derivanti dalla letteratura ermetica e misterica, un fattore nuovo, quello di ritenere il mondo (= *kosmos*) come il male ontologico da cui bisogna liberarsi. In questa prospettiva Dio è quindi colui che salva gli uomini dal mondo. Il rapporto fra Dio e mondo si sviluppa in antitesi cosmologiche e antropologiche: se da un lato Dio è opposto al mondo, da un altro lo *pneuma* celato nel corpo dell'uomo si oppone alla *psyche* e alla *hyle*. Il mondo terrestre alberga in un principio di totale autonomia: è la Tenebra, una sostanza che è "reale" solo in contrapposizione al suo opposto, la Vita e il *Pléroma* luminoso. Tra Dio e mondo vi è una incompatibilità assoluta. Tale concezione è per la mentalità greca un'assurdità, e l'Enneade antignostica di Plotino ne è una conferma. Impossibile quindi ascrivere le origini del fenomeno gnostico alla speculazione platonica. I Padri della Chiesa non erano meno refrattari a tale idea di negazione del mondo e quindi rifiutavano la possibilità che l'origine dello Gnosticismo andassse ricercata in seno alla Chiesa cristiana. Per quanto riguarda invece la figura del Demiurgo, essa non è per nulla identica al Diavolo: la sua rappresentazione proviene tanto dalla dottrina platonica, quanto dalla dottrina ebraica sulla creazione. Per Jonas la forma più peculiare del dualismo gnostico è rappresentata dai sistemi emanatisti siro-egizi nei quali il passaggio dalla perfezione del mondo luminoso al disordine del mondo terreno è segnato dalla *hybris* di una creatura intermedia, *Sophia*. Al contrario, secondo Jonas, il tipo iranico di Gnosticismo rappresenterebbe un adattamento in senso anticosmico di un dualismo preesistente, quello iranico appunto.

Un buon numero di studiosi col tempo si è orientato verso l'ipotesi dell'origine giudaica o giudeo-cristiana dello Gnosticismo. Come s'è detto, uno dei primi e principali esponenti di questa tendenza fu Friedländer nel suo *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Gottinga, 1898). Egli insisteva soprattutto sull'esistenza di una religiosità popo-

lare in seno al Giudaismo, entro la quale sarebbe sorta la speculazione apocalittica e in seguito quella gnostica. In questo filone ermeneutico sono da annoverarsi gli studi di Erik Peterson (Amburgo 1890-1960 ) e di Jean Daniélou (Neuilly-sur-Seine 1905-Parigi 1974), secondo cui i primi scritti gnostici bisogna ricercarli proprio nell'apocalittica giudaica. Un'interpretazione affine è quella di Hans Joachim Schoeps che sottolinea la presenza di un "Giudaismo gnostico" negli scritti della comunità di Qumran. Un altro studioso, Robert McL. Wilson ha indagato i rapporti fra lo Gnosticismo post-cristiano e il giudaismo della diaspora nel suo libro *The Gnostic Problem* (Londra, 1958). Le sue conclusioni vanno verso la definizione di un fenomeno gnostico fortemente influenzato dalle rappresentazioni religiose del Giudaismo post-esilico. Nella discussione del lavoro di Wilson uno studioso tedesco, Alfred Adam, ha messo in evidenza la forte presenza di prestiti aramaici nei *nomina numina* della mitologia gnostica, una linea interpretativa seguita anche dal coptologo Alexander Böhlig (1912-1996). Importanti per l'ipotesi giudaistica anche i lavori dell'americano Birger A. Pearson, che ha studiato i testi gnostici di Nag-Hammadi in relazione alle loro possibili fonti e interpolazioni in seno alla letteratura ebraica.

La formulazione più compiuta dell'esistenza di un vero e proprio Gnosticismo nell'alveo della tradizione ebraica va però a due studiosi di straordinario valore: Gershom G. Scholem (1898-1982) e Gilles Quispel (Rotterdam 1916-El Gouna [Egitto] 2006). Allo Scholem si deve proprio la "scoperta" della gnosi mistica giudaica, rintracciata nelle visioni estatiche della *Merkabah*, il "Carro" o "Trono" su cui è assiso Dio in *Ezechiele*, I,26. L'analisi della letteratura della *Merkabah* porta lo Scholem a ridefinire il problema delle origini gnostiche. In primo luogo, questi testi della *Merkabah* per molti aspetti rientrerebbero nell'ortodossia giudaica e alcuni sarebbero databili a prima del IV secolo d.C. Con grande erudizione Scholem dimostra che i documenti dello Gnosticismo cosiddetto "cristiano" presuppongono alcune concezioni fondamentali del misticismo della *Merkabah*: così, quando san Paolo descrive la sua ascensione al Paradiso, al "terzo cielo", prende a prestito termini della mistica giudaica; così, è ancora probabile che Erma, il visionario autore de *Il Pastore*, e Valentino fossero a conoscenza delle speculazioni giudaiche sul Nome di Dio; i documenti della gnosi valentiniana, specialmente gli *Excerpta ex Theodoto*, rivelano l'influsso dell'insegnamento impartito nei circoli esoterici giudaici. Per Scholem questo Gnosticismo mistico della *Merkabah* non esulerebbe infine dall'ambito della tradizione halakhica: esso svilupperebbe in fondo motivi

e atteggiamenti già presenti nell'insegnamento ortodosso-legalistico rabbinico, sul quale avrebbe agito in modo marginale l'escatologia apocalittica, che esprimeva, nei decenni a cavallo dell'era cristiana, l'inquietudine e la rinascita religiosa di tanta parte del mondo giudaico.

Prospettiva affine, ma differente nella elaborazione, è quella del teologo-storico Gilles Quispel. "*Gnosis minus Christentum ist Gnosis*", con questo assunto il Quispel nella sua opera *Gnosis als Weltreligion* (Zurigo, 1951) rivendicava l'autonomia e l'originalità dello Gnosticismo rispetto alle correnti religiose e filosofiche del sincretismo ellenistico-romano. Se da un lato, in sintonia con la psicologia junghiana di cui Quispel è seguace, la gnosi è un'esperienza religiosa unica e in sé conclusa, cioè una proiezione mitica implicante la ricerca della vera essenza dell'uomo (= il Sé), da un altro lato il Quispel rintraccia le origini di questa speculazione archetipica in una specifica ramificazione del Giudaismo alessandrino. Da questo ambito culturale – più recentemente definito "Loggia Ermetica di Alessandria" – prenderanno le mosse tutte quelle riflessioni sul cosmo e sull'uomo che troveremo nelle sofisticate visioni di Valentino, se non addirittura di Origene. Quispel è debitore, anche se in modo indiretto, del metodo della *Religionsgeschichtlice Schule*. Giovanni Casadio (*Donna e simboli femminili nella gnosi del II secolo*, in U. Mattioli [a cura di], *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 1992, p. 305-306) ha infatti notato come l'ipotesi pan-giudaica sulle origini dello Gnosticismo espressa dal Quispel sia speculare nel metodo e nelle conclusioni a quella pan-iranica espressa dal Reitzenstein e seguaci: una eterogenesi dei fini dunque!

Sulla scia dell'opera di Scholem e Quispel si collocano le ricerche di Guy Gedaliahu Stroumsa (origini giudaico-gnostiche dei miti manichei), Jarl Fossum (origini samaritane dei miti gnostici), Nathaniel Deutsch. In particolare Deutsch ha ripreso le idee di Scholem sul misticismo della *Merkabah*, approfondendo la tematica in relazione alle rappresentazioni mitologiche presenti nei testi della gnosi mandaica. Anche J.C. Reeves ha studiato gli apporti gnostico-giudaici alla base di testi manichei come il *Libro dei Giganti*, giungendo a una originale definizione di gnosi siro-mesopotamica in cui confluiscono anche elementi tratti dalla tradizione iranica.

Da menzionare inoltre lo studio del patrologo Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1959), secondo il quale lo Gnosticismo avrebbe avuto origine dai residui delle attese apocalittico-escatologiche sorte dalla caduta di Gerusalemme. La speranza nella realizzazione sulla terra del regno di YHWH aveva guidato e sorretto il popolo d'Israele. Dalla rivolta maccabaica seguita alla caduta di

Gerusalemme nel 70 d.C., alla rivolta estrema di Bar Kosebah sotto Adriano, una sanguinosa catena di eventi segna profondamente il destino del "popolo di YHWH". Il fallimento della speranza escatologica realizzata in terra segna così lo scoppio di una tremenda crisi spirituale, che porta al manifestarsi di nuove forme religiose. Nasce quindi, dalla convinzione che il Dio di questo mondo non è riuscito a realizzare le speranze del suo popolo, l'atteggiamento anticosmico che insieme al dualismo escatologico caratterizzerebbe lo Gnosticismo. Da frange marginali del giudaismo (la comunità essena di Qumran, i circoli giudaici influenzati dalla "teologia" iranico-caldea dei Magi "ellenizzati", il giudaismo della Diaspora in stretto contatto con il mondo aramaico siro-mesopotamico) proverrebbero i materiali che saranno unificati nelle sintesi dei grandi maestri gnostici del II secolo d.C.

Un'ermeneutica in parte affine, ma con risultati più sconcertanti, è quella di Ioan Petru Culianu (1950-1991), uno studioso romeno legato alla scuola di Ugo Bianchi. Secondo Culiano l'origine del nichilismo gnostico va ricercato nel problema degli "Angeli delle Nazioni": nell'antico giudaismo v'era convinzione che tutte le nazioni della Terra avessero un loro rappresentante nella corte celeste; gli Ebrei si attendevano dei vantaggi politici immediati per il fatto che il loro rappresentante celeste era Dio stesso, oppure l'arcangelo Michele, situato al primo posto accanto a Dio. La caduta del Secondo Tempio nel 70 d.C. altera sostanzialmente questa visione. Dal momento che Roma aveva conquistato la Palestina e che l'occupazione della Terra di Dio pareva non aver termine, ciò stava a significare una sola cosa: Samael, l'angelo di Roma, si era sostituito a Dio o a Michele nella loro funzione di capo degli Angeli delle Nazioni; come la stessa potenza romana, anche Samael è un angelo cattivo, l'equivalente di Satana. A questa ipotesi ermeneutica, Culiano aggiunge una precisa e dettagliata fenomenologia dei miti gnostici, studiati in prospettiva diacronica. Particolare importanza nell'opera di Culiano è l'intrecciarsi di Gnosticismo e pensiero nichilistico moderno: un tema analizzato con metodo imparziale e a volte spietato, che ha avuto non poche risonanze nell'opera del filosofo e saggista italiano Elémire Zolla (Torino 1926-Montepulciano 2002).

Nella sua impostazione teoretica il lavoro di Culiano è sicuramente debitore delle ricerche di un altro importante studioso italiano, Ugo Bianchi (Arezzo 1922-Roma 1995), al quale si deve anche l'organizzazione dell'importante Convegno di Messina sulle origini dello Gnosticismo nel 1966. Strenuo difensore delle origini orfico-platoniche di temi chiave dello Gnosticismo, Bianchi riteneva inoltre che la mitologia gnostica riprendesse e rielaborasse materiali arcaici, individuabili

attraverso la ricerca etnologica e folklorica. A quest'ultimo aspetto del problema egli aveva dedicato uno specifico studio (*Il dualismo religioso*, Roma, 1958), un importante lavoro che mette a nudo le analogie e i possibili rapporti fra i miti gnostici e il mondo dell'etnografia religiosa. L'ipotesi dell'origine puramente greco-platonica della teodicea gnostica è presente inoltre nei lavori di Simone Pétrement, una studiosa francese discepola della filosofa Simone Weil. La Pétrement, seguendo a volte pedissequamente l'impronta di Harnack, ritiene lo Gnosticismo un fenomeno di ellenizzazione del Cristianesimo nei quali gli elementi religiosi danno origine a una teologia politica di ribellione verso ogni tipo di oppressione sociale; una ermeneutica questa sicuramente mutuata dalle idee marxiste della Weil. Una riflessione su temi sociali e politici si trova anche nelle ricerche dell'americana Elaine Pagels, la quale ha studiato in particolare gli equilibri di potere alla base della contrapposizione fra pensiero gnostico e gerarchia ecclesiale. Sulle relazioni fra origini cristiane e Gnosticismo da ricordare anche i lavori di Manlio Simonetti (1926) e Christoph Markschies (1962).

Uno storico delle religioni tedesco, Carsten Colpe (Dresda 1929), in un suo famoso studio giovanile ha rivisitato criticamente le idee della *Religionsgeschichtliche Schule*, dimostrando l'infondatezza di molte delle ipotesi enunciate da Reitzenstein. Ma ha soprattutto prodotto negli anni una serie di analisi fondamentali miranti a districare le varie componenti sincretistiche che s'incrociano nei testi gnostici originali. Nonostante questi attacchi, l'interpretazione iranistica del fenomeno gnostico ha avuto un articolato sviluppo nell'opera di un altro grande storico delle religioni, lo svedese Geo Widengren (Stoccolma 1907-1996). Widengren ha perfezionato le ricerche dei suoi predecessori rintracciando le origini dello Gnosticismo in una specifica corrente esoterico-filosofica sorta nell'alveo della religione mazdea, lo Zurvanismo.

Secondo Widengren tale tradizione sapienziale mescolata alle idee del mondo aramaico-mesopotamico avrebbe dato origine alla gnosi dei Mandei e di riflesso a tutta una serie di documenti ascrivibili a quella da lui definita "gnosi partica". L'ibridazione fra materiali iranici e aramaici sullo sfondo del regno partico è inoltre alla base di un complesso sincretismo che sfocia in testi apocalittici come il *Libro di Enoch* o nei più rappresentativi testi di Qumran come la *Regola della Guerra*, esempi di un Giudaismo intertestamentario che iniziava a interpretare il tutto seguendo canoni "gnostici". Le ricerche di Widengren e le fascinazioni della *Religionsgeschichtliche Schule* hanno avuto un seguito nell'opera dell'italiano Gherardo Gnoli (Roma, 1937), uno studioso che ha evidenziato con vigore le radici iraniche del fenomeno gnostico. In

Gnoli troviamo anche una ridefinizione del Manicheismo come "religione gnostica iranica". Un tentativo di mediazione fra queste citate posizioni estreme è del tedesco Kurt Rudolph (Dresda, 1929), il quale, pur sottolineando l'evidente sostrato greco-ellenistico e giudeo-aramaico nelle origini dello Gnosticismo, non trascura di sottolineare la presenza di materiali iranici. Su questa frequenza ermeneutica da segnalare anche i lavori degli italiani Giancarlo Mantovani e Alberto Camplani.

La scoperta negli anni Quaranta a Nag-Hammadi, l'antica Kenoboskion, di un'intera biblioteca di testi gnostici vergati in copto, ha dato sicuramente nuova linfa agli studi sulle origini dello Gnosticismo. Lo scopritore di questo *corpus* di scritti fu Jean Doresse, coptologo la cui fama venne presto oscurata dall'astro di Henri-Charles Puech (1902-1986). A Puech si devono una cospicua serie di lavori sulla fenomenologia gnostica: da menzionare lo studio su *La gnose et le temps*, sull'equivalenza fra la concezione dello spazio e del tempo nella demiurgia gnostica, apparso negli atti degli incontri di "Eranos", ispirati dallo psicoanalista svizzero Carl Gustav Jung. La scuola di studi sullo Gnosticismo e sul dualismo iniziata dal Puech è continuata nell'opera del suo allievo Michel Tardieu, un fervido seguace del metodo storico-filologico che è stato però anche il primo a utilizzare un approccio antropologico-strutturalista nell'interpretazione dei miti gnostici. Da ricordare, nello stesso ambiente, i lavori di André Guillaumont sui semitismi nei testi gnostici.

Le dispute e le polemiche in seno al ritrovamento e alla pubblicazione del *corpus* copto di Nag-Hammadi, produssero una molteplicità di edizioni e versioni dei trattati gnostici. A cavallo fra gli anni Cinquanta e Settanta del Novecento circolavano infatti diverse traduzioni (pubblicate principalmente sulle pagine di riviste scientifiche) corredate anche di testo a fronte copto. Sono da citare i lavori pionieristici di Puech, Quispel, Pahor Labib, Walter Till, Antoine Guillaumont, Jan Zandee, Soren Giversen, Rudolf Kasser, Hans-Martin Schenke, Martin Krause, Bentley Layton, Maddalena Scopello. Recentemente l'edizione critica con traduzione dei trattati gnostici di Nag-Hammadi è stata portata a termine da un gruppo internazionale di studiosi guidato dal James M. Robinson facente capo al "Coptic Gnostic Library Project" dell'Institute for Antiquity and Christianity di Claremont (California). Una serie di studiosi prevalentemente ma non esclusivamente francofoni (Jacques É. Ménard, Bernard Barc, Paul-Hubert Poirier, Michel Roberge, Louis Painchaud, Wolf-Peter Funk, Jean-Marie Sevrin, Einar Thomassen, John Turner e altri) gravitanti attorno all'Università Laval

del Québec in Canada sta ancora lavorando alla traduzione francese con testo critico corredato di un grandioso commentario storico-teologico di tutti i testi di Nag Hammadi. Alla triade di coptologi formata da Rudolf Kasser, Marvin Meyer e Gregor Wurst si deve infine l'edizione del *Vangelo di Giuda* (National Geographic, Washington, 2006), un suggestivo testo gnostico-sethiano scoperto in un codice (il "Codice Tchacos"), forse coevo ai codici di Nag-Hammadi, recentemente restaurato e interpretato.

## 2. Ma chi sono realmente gli gnostici?

S'è detto come, anni addietro, un famoso convegno tenuto a Messina avesse tentato di definire cosa fossero "gnosi" e "Gnosticismo" mettendo ai voti una sorta di mozione, un "protocollo". Procedimento, secondo noi, abbastanza risibile quello di mettere ai voti la conoscenza salvifica, ma, si sa, i limiti della ricerca storico-religiosa portano a siffatti paradossi.

La "gnosi", dal greco *gnosis*, "conoscenza", è in realtà un sistema sincretistico in cui confluiscono le più variegate tradizioni religiose, inclini a dimostrare un unico assunto: la "discesa", la *katabasis*, e l'imprigionamento nel nostro mondo di un principio spirituale superiore, una scintilla luminosa che solo attraverso la vera "conoscenza" l'uomo può riconoscere e ritrovare in se stesso.

Il mito centrale dello Gnosticismo è espressione di una "nostalgia", di un anelito del "centro", ovvero delle origini, una sorta di desiderio precosmico dal quale si sviluppa una colpa anteriore che porta alla creazione dell'uomo e del mondo, intesi entrambi quali carceri dell'Anima divina.

Le concezioni e le aspettative della gnosi sono ben effigiate dal mito valentiniano: da un "centro" in sé conchiuso si dipartono delle emanazioni che si configurano come una "pienezza", un *Pléroma*, cioè realizzano armonicamente tutte le infinite potenzialità creative insite embrionalmente nel "centro", ovvero nel Padre ipsissimo e sconosciuto. Fin qui non siamo lontani dal concetto di perfezione e di "compiutezza" cosmica teorizzata da Platone nel *Timeo*, rivisitato in chiave mitologica, ma la distanza fra "centro" e "periferia" aumenta a dismisura e subentra il collasso ontologico.

Tutte le emanazioni del "centro", cioè gli Eoni sgorgati dal Padre celeste, sono personificate e procedono usualmente per "coppie", le *syzygiai*, riflesso dell'androginia che, rintracciabile a ogni livello della

divinità, designa la sua perfezione in rapporto al mondo, luogo esistentivo in cui vi è scissione e polarità senza mediazione (maschile/femminile, freddo/caldo, secco/umido, ecc.). Solo l'ultima entità, di natura femminile, nel desiderio e nella "passione" di afferrare l'inconoscibile "centro" produce una lacerazione fra mondo superiore, il *Pléroma*, e mondo inferiore, il *kenoma,* il "vuoto", il nostro universo. È l'origine di una generazione irregolare da cui sorge il Demiurgo inferiore, un essere abnorme, ignaro che al di sopra di lui c'è il *Pléroma* e superbo nella sua fittizia unicità. Egli crea gli Arconti, sorta di demoni planetari con l'aiuto dei quali plasma il mondo e l'uomo. Ma l'uomo riceve, all'insaputa del Demiurgo inferiore e omicida, una "scintilla" luminosa della vera divinità.

Componente peculiare dei sistemi gnostici è l'atteggiamento polemico nei confronti del Dio dell'Antico Testamento, il creatore di un mondo che gli *Gnostikoi* considerano luogo di prigionia, corruzione e morte. Un simile atteggiamento, che necessariamente coinvolge l'intera ierostoria veterotestamentaria, presenta una notevole gamma di sfumature da un sistema all'altro: in alcune correnti, ascrivibili alla gnosi valentiniana, l'economia veterotestamentaria è valorizzata al massimo possibile per una concezione di pensiero che distingue il Dio dell'Antico Testamento, considerato come un Demiurgo ignorante e omicida, dal Dio supremo, trascendente e inconoscibile.

In altre cerchie gnostiche l'opposizione al Dio dell'Antico Testamento si radicalizza invece al punto da dare valutazione positiva e massima valorizzazione a personaggi che nella Bibbia vengono rappresentati come nemici di Dio. È il "rovesciamento" dell'esegesi veterotestamentaria che, per esempio nel caso dei Cainiti di cui parla Ireneo di Lione (*Adversus haereses*, I, 31, 1), arriva ad assumere aspetti paradossali: essi infatti tenevano in gran conto e veneravano personaggi apparentemente negativi come Caino, Esaù e gli abitanti di Sodoma. Ma in quest'ordine di idee è importante soprattutto rilevare il posto di preminenza che occupa in tante speculazioni gnostiche il Serpente, il corruttore di Adamo ed Eva. Proprio da lui traggono nome gli Ofiti (dal greco *ophis*, "serpente"), che lo venerano quale elargitore agli uomini della *gnosis*, la "conoscenza" del Bene e del Male, della Luce e della Tenebra, che il Dio dell'Antico Testamento aveva vietato ai protoplasti. La sua potenza era stata manifestata da Mosè nel deserto, nell'episodio del serpente di bronzo in *Numeri*, XXI, e riconosciuta dallo stesso Gesù (cfr. *Vangelo di Giovanni*, III, 14; e anche Pseudo-Tertulliano, *Adversus omnes haereses*, II).

Per spiegare la grande fortuna del Serpente nella speculazione gnostica non basta l'atteggiamento polemico nei confronti dell'Antico Testamento, ma si devono considerare anche la grande importanza e la fondamentale funzione rivestita da questo animale in molteplici aspetti della religiosità antica, quale tipico animale ctonio, quindi anche immagine e simbolo della forza generatrice della natura; animale profetico, connesso all'oracolo di Delfi, e quindi ritenuto spirituale per eccellenza; animale insieme dei morti e della costellazione celeste, che nella forma di Ouroboros, il Drago cosmico che inghiotte la propria coda, è inoltre considerato la personificazione della linea che congiunge i nodi lunari. Non meraviglia quindi di trovarlo fra gli gnostici Naasseni (dall'ebraico *nahash*, "serpente") come simbolo della materia umida primordiale e perciò identificato da qualcuno addirittura con il Primogenito divino (cfr. Ippolito, *Refutatio*, V, 9, 13). Questo comunque non toglie che, laddove la dottrina gnostica è particolarmente vicina alle concezioni giudaiche e cristiane, anche il Serpente assuma aspetto e valutazione negativi.

Sotto il nome di Ofiti, Naasseni, Perati e di altre sette ascrivibili alla cosiddetta "gnosi sethiana", gli antichi eresiologi ci hanno dato notizia di sistemi gnostici in cui la componente del Serpente si inserisce in contesti che, quanto alla struttura mitica dell'insieme, possono variare notevolmente l'uno dall'altro. Infatti, fermo restando il fondamentale schema che distingue il principio assolutamente trascendente – cioè il *theos agnostos* – da uno inferiore che ne assicura il collegamento con il mondo, i particolari che esplicano la caduta di questo secondo principio nel cosmo, il suo imprigionamento nella materia oscura e caotica, e la definitiva liberazione, sono presenti in forme anche notevolmente diverse da caso a caso.

Tra le varie testimonianze sulla gnosi degli Ofiti e dei Naasseni che gli antichi eresiologi ci hanno trasmesso, è importante menzionare quella del presunto Ippolito di Roma nella sua *Refutatio*, un tempo conosciuta come *Philosophumena*. In essa il prodigioso eresiologo riporta, sia citando letteralmente, che parafrasando e riassumendo, un lungo passo da un testo molto importante per molteplici aspetti, la cosiddetta *Predica dei Naasseni*. Il mito che sottosta a questo documento presenta notevoli influssi provenienti da un'area religiosa molto vasta che va dal mondo mediterraneo a quello medio-orientale. Vediamone in breve i tratti salienti.

Al mondo divino, Plèromatico, costituito dal Padre del Tutto, Adamas, Uomo Perfetto e Primordiale, e da suo figlio, a lui somigliante e anch'egli detto Uomo Primordiale (= *Archanthropos*), si contrappone

nel mondo sottostante il Demiurgo omicida Esaldaios, il "dio di fuoco quarto di numero", che con la sua coorte angelica (cioè, le potenze cosmiche) confeziona un uomo, Adamo, a imitazione dell'Uomo Primordiale. Ma Adamo giace a terra immobile, privo di movimento e di vita. Il Figlio del Padre del Tutto, che è la *psyche*, l'Anima universale, scende dall'alto a vivificarlo, ma il corpo umano si trasforma ben presto per lui in una prigione dalla quale non può più uscire e che gli fa dimenticare la propria origine celeste.

La generazione corporea, da Adamo in poi, provoca il frazionamento dell'Uomo Primordiale (= Anima) in tutti gli uomini. La ricomposizione, il ripristino della condizione iniziale, avverrà per opera del Logos divino soltanto quando l'intera umanità, per mezzo della gnosi, avrà acquistato coscienza della scintilla divina, la particella luminosa celata nell'involucro somatico, permettendone quindi la liberazione.

Una idea che ha radici arcaiche. Nel mondo greco troviamo già prima di Platone espressione linguistica del rapporto che unisce l'uomo al cosmo: *pneuma* in senso cosmico è il vento, in senso antropologico il respiro, *polos* è la sfera celeste e la volta cranica, *atlas* colui che regge il mondo e la vertebra cervicale, *ouranos* il cielo e la volta palatale, *kore* la fanciulla e la pupilla, *aion* il tempo infinito e la forza vitale dell'uomo racchiusa nel midollo (cfr. F. Hommel, *Mikrokosmos*, *DLZ* 65 [1944], p. 30; e anche W. Kranz, "Kosmos", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11[1955], p. 25). In *Timeo*, 30b; 39e il cosmo è un essere vivente, animato e governato dal *nous*, a tal punto che si parla di *soma tou pantos* oppure di un *soma tou kosmou* (*Timeo*, 31b; 32a. c; *Filebo*, 30a), che è un *soma* sferico, perfetto, aggregato di *somata* perfetti (*Timeo*, 32d; 34b; 64a; 44d). Il cosmo è il corpo dell'Anima divina, l'*Anima mundi*, come centro del cosmo essa lo penetra e l'avvolge (*Timeo*, 34b; Festugière, *La révélation d'Hermes Trismegiste*, II, p. 257), è l'Uno in Tutto che troveremo nell'ermetismo magico e alchemico, *eikon* di Dio; Dio resosi visibile quale *monogenes*, unigenito (*Timeo*, 92c; cfr. *Leggi*, 4, 715c; *Orphicorum fragmenta*, 21 [Kern]), un vocabolo che sarà parte fondante il lessico degli gnostici.

Lo scopo specifico dell'autore della *Predica dei Naasseni* non è stato però tanto di raccontare questo mito, quanto di dimostrare come l'idea dell'Uomo Primordiale e della sua catabasi, della sua discesa nel mondo, sia presente, anche se in forma obnubilata e incosciente, nei miti e nelle credenze religiose dei più svariati popoli. Abbiamo perciò nel nostro scritto una cospicua rassegna comparativa *ante litteram*, che spazia dalla Grecia alla Frigia, dall'Assiria all'Egitto, mostrando come alla base dei vari miti e delle varie divinità, onorate con nomi così

diversi, ci sia sempre il medesimo, uniforme concetto, quello dell'*Archanthropos* luminoso intrappolato nella *hyle* oscura. Il frequente ricorso ad accostamenti fondati su presunte etimologie di nomi sacri permette di avvicinare fra loro entità quanto mai disparate e perciò di dimostrare quest'assunto. A elementi tratti dalle mitologie di vari popoli si aggiungono infine citazioni di poeti e scrittori antichi, e in parte rilevante passi estrapolati dall'Antico e dal Nuovo Testamento.

La valutazione che gli studiosi hanno dato e danno di questo testo è quanto mai variegata. Alcuni, fra cui uno dei massimi esponenti della *religionsgeschichtliche Schule*, Richard Reitzenstein, erano convinti che esso derivasse dalla sovrapposizione di vari strati redazionali successivi: a un fondo in origine quasi unicamente pagano si sarebbe sovrapposta una stratificazione giudaica, successivamente integrata da interpolazioni cristiane. In tal modo, se si liberasse il nostro scritto da tutto ciò che in esso vi è di giudaico e di cristiano, si riconquisterebbe la redazione originaria, preziosa testimonianza di un sincretismo gnostico immune da influenze giudaico-cristiane e addirittura precristiano.

Altri obiettano che tale ricostruzione peccherebbe di eccessivo ottimismo, sostenendo che non esiste la minima prova che lo scritto naasseno sia mai esistito nella redazione originaria postulata da Reitzenstein e dai suoi seguaci. Anzi, si può dimostrare che gli elementi giudaici siano così strettamente compaginati col testo attuale da non poterne essere separati senza una profonda alterazione. Lo stesso Reitzenstein se n'è convinto in un secondo tempo. Ciò non toglie però che nel nostro testo esista un profondo iato fra materiale giudeo-pagano e materiale cristiano, al punto che non si può dubitare che lo scritto sia stato "cristianizzato" in un secondo tempo. In definitiva, il materiale più arcaico andrebbe rivisto in una prospettiva storico-religiosa più ampia, tesa a discernere gli elementi sincretistici mediterranei e iranico-mesopotamici fusi in una sfera religiosa molto particolare, qual è quella della gnosi di area giudeo-aramaica: è infatti nella *koiné* culturale e linguistica aramaico-mesopotamica che vanno in parte ricercate le origini del fenomeno gnostico (un esempio è rintracciabile nella gnosi dei Mandei).

Ippolito, quasi di seguito a questo scritto, riporta un inno in anapesti utilizzato dai Naasseni. Il testo non è sempre intelligibile e in più punti sembra corrotto. Comunque il senso generale del brano è abbastanza esplicito nel presentare la contrapposizione di due principi, uno in alto, il *Nous* principio maschile, e uno in basso, il *Chaos*, il principio femminile. Fra i due si dispiega l'Anima, in parte legata al *Nous* e in parte mescolata con la *hyle*. Per liberarla dai vincoli mondani scende dal cielo Gesù a recarle la gnosi salvifica. È opinione diffusa fra gli studiosi

che questo scritto rappresenti una fase molto arcaica della gnosi naassena.

Ancora Ippolito confuta, e quindi rende paradossalmente accessibile a un più vasto pubblico, il cosiddetto *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino, sconosciuto in altre fonti. Il tradizionale schema dualistico è alterato solo in apparenza: ci sono un principio trascendente, il Bene (*Agathos*); un secondo principio a lui inferiore, Padre del Tutto (= Elohim); e un principio femminile ancora inferiore, Eden (= Terra), per metà donna e per metà animale, a designare la dualità della propria natura. Elohim si unisce a Eden e tra i vari frutti del loro amore essi creano l'uomo, che Elohim fornisce di spirito ed Eden di anima. Adamo è quindi una singolare mescolanza in cui la parte luminosa e divina deriva da Elohim, mentre la parte psichica e somatica proviene da Eden. In seguito Elohim risale al Bene, il primo principio, ed Eden, smarrita la speranza di riaverlo con sé, scatena i suoi Angeli; fra questi un ruolo preponderante è svolto da Naas, eponimo del Serpente, il quale si accanisce contro il mondo, e in particolare contro l'uomo, per opprimere così la parte di Elohim, cioè lo *pneuma*, lo "spirito", che dimora in ogni essere umano. Un Angelo di Elohim, Baruch, invia una serie di redentori (Mosè, i Profeti, Eracle) per liberare lo spirito di Elohim racchiuso nell'uomo, ma tutti falliscono nell'intento poiché ingannati e sopraffatti da Naas. Solamente Gesù, tramite la crocefissione ordita da Naas, riesce a separare lo spirito dall'involucro psichico e somatico, permettendone il ritorno nel mondo luminoso di Elohim, cioè il Bene.

Questo mito, che Ippolito fa derivare dall'interpretazione di una favola di Erodoto (IV, 8-10) assemblata con elementi giudaici e cristiani, presenta caratteri di omogeneità e coerenza non facili da rintracciare in altri sistemi gnostici. Oltre all'evidente apporto del sincretismo, si coglie anche la tendenza a spiegare in chiave unitaria la multiforme vicenda dell'uomo oppresso da mali di ogni sorta (calamità naturali, malattie, adulteri, divorzi) quale riflesso della lotta cosmica fra Elohim ed Eden, innestando armonicamente nel complesso mitico e cultuale anche le tradizionali credenze astrologiche. È importante sottolineare come il *Libro di Baruch*, pur collocato nella fondamentale prospettiva gnostica, presenti, rispetto agli usuali schemi ontologici, variazioni non trascurabili, soprattutto nella valutazione del rapporto necessario e necessitante tra il peccato, la caduta e la creazione. In tale dimensione cosmologica e antropologica andrebbe quindi approfondita la tipologia della gnosi quale conoscenza riguardante l'origine dell'io spirituale, la

causa primordiale del suo imprigionamento nel mondo delle Tenebre e la risalita salvifica alla patria originaria, il *Pléroma* celeste.

La struttura primaria del mito gnostico si configura in un dualismo, che presenta sostanzialmente due aspetti. Una prima forma di dualismo oppone la divinità buona, ipercosmica, spirituale, con il suo regno (il *Pléroma*) e i suoi esseri luminosi (gli *Eoni*) da una parte, mentre dall'altra c'è il creatore del mondo, il Demiurgo omicida, inferiore e privo di conoscenza, i suoi Arconti (le entità astrali e planetarie, i Principati e le Potestà), la materia (la *hyle*), il cosmo e l'*heimarmene*, il fato cui è vincolato l'uomo. Nello Gnosticismo la distinzione fra la divinità, che sta al polo supremo del reale, e il Demiurgo, che sta a quello inferiore e antitetico, è sempre essenziale, anche se questo Demiurgo dai tratti omicidi viene giudicato in modo diverso a seconda dei vari sistemi. Talvolta, come s'è visto nella gnosi degli Ofiti, egli viene presentato in vesti più o meno cattive, ignorante e avverso al Dio ineffabile, talaltra è immaginato come un essere luminoso depauperato dello splendore, il quale però alla fine torna nel mondo pleromatico, come nel caso di Ptahil, il Demiurgo della gnosi mandea. Il Demiurgo ha una posizione intermedia per esempio nel sistema valentiniano, per cui egli, dopo la fine del mondo, giunge a una relativa salvezza nel cosmo psichico. Un giudizio più favorevole sul creatore del mondo e dell'uomo non significa però che l'esistenza del male nelle sue varie forme e ipostatizzazioni venga sminuita. La caratterizzazione gnostica del Demiurgo, identificato con il Dio creatore di cui parla l'Antico Testamento, testo deprezzato o respinto, e la sua distinzione radicale dalla divinità suprema e trascendente, presuppongono un qualche legame, seppur interpretato in chiave antitetica, con la dottrina esoterica giudaica, cioè con una costellazione religiosa di area semitica in cui sono confluiti svariati elementi sincretistici.

C'è poi un secondo dualismo che oppone l'io spirituale dell'uomo, lo *pneuma* o *spinther* (lo spirito-scintilla divina), al creatore del mondo con le sue potenze e le rispettive creature (cosmo, materia, corpo, destino, temporalità). Le potenze demiurgiche creano infatti sia il corpo umano, l'involucro somatico in cui viene imprigionata la Luce divina che costituisce l'identità spirituale, sia una forma, indicata spesso come *psyche*, Anima, innestata nell'uomo per assopire il suo io spirituale e trattenerlo così nel mondo delle Tenebre. Si tratta di uno schema antropologico tricotomico: l'uomo, o lo *gnostikos*, è composto dall'io spirituale, detto anche *nous*, *pneuma*, *humectatio luminis* ecc., dall'Anima, posta nell'intermondo immaginale (la *mesotes* psichica), e dal corpo, sede delle potenze demoniache avverse a Dio. Dietro questa triparti-

zione affiora uno schema dicotomico, poiché la *psyche*, sede dell'intermondo astrale e planetario, appartiene più alle Tenebre che alla Luce. Questo schema può andare incontro a sensibili variazioni, come nella *Predica dei Naasseni*, dove per Anima è da intendersi l'io spirituale: il significato di *psyche* si ricava quindi, volta per volta, dal contesto.

Tale autocoscienza gnostica, anelando la liberazione dai lacci della *hyle* cosmica, in un percorso simbolico che utilizza metafore sessuali a volte esplicite, corre parallela alla vicenda di un cruciale testo gnostico "sethiano", la *Parafrasi di Seem*, un'apocalisse gnostica vergata in sahidico, ma in realtà tradotta da un archetipo greco. Si tratta del più esteso ed enigmatico dei cinquantadue trattati ritrovati in circostanze rocambolesche nel 1945 presso Nag-Hammadi (l'antica Kenoboskion), nell'Alto Egitto.

Lo sfondo ierostorico in cui si muove il testo è in apparenza una rivisitazione del primo capitolo della *Genesi*: *ab initio*, agli albori del divenire, esistono la Luce, *phos*, e la Tenebra, *skotos*. Tra di esse fluttua lo *pneuma*, la cui immagine si staglia, riflettendosi, sul fluido oscuro sottostante, generando il *Nous* serpentino, uroborico e demiurgico. Il messaggio è palese: l'uomo *pneumatikos*, "spirituale", dev'essere salvato, sottratto alla *physis* sorta dal *Nous* serpentino. Il nostro mondo è inteso come l'enorme *uterus* di una gestante. Gilles Quispel in un famoso saggio adduce un passo di Plinio dove si parla dei venti che vivificano l'universo: *sive hic Est ille generabilis rerum naturae spiritus huc illuc tamquam in utero aliquo vagus*, "poiché in essi si risolve quello spirito della natura che l'attraversa dentro una specie di utero" (*Naturalis historia*, II, 116 ).

Immerso nell'incoscienza fetale, l'iniziato esperisce l'illusorietà di un mondo fatto di forme cangianti: il cosmo uroborico, che nel cosiddetto *Diagramma degli Ofiti* il pagano Celso ha descritto come prigione della coscienza spirituale dell'uomo, è il sepolcro ove l'umanità giace nell'oblio di sé. Circostanza lapsaria rievocata in un papiro magico, dove nella frase attribuita a Gesù, *ek tou mnemeiousou*, si assimila l'utero materno alla tomba tramite l'uso dell'imperativo *exelthe* (*exerchomai*, "uscire, allontanarsi"). Il curatore del testo magico, Franco Maltomini, riconduce il *brephos*, l'"infante", alla figura neotestamentaria di Lazzaro adducendo altra letteratura magica a sostegno della sua ipotesi. È indubbio che entrambi gli episodi appartengono alla medesima costellazione di significati: l'evento della resurrezione, il risveglio a una nuova modalità di esistenza, si riattualizza nella nascita del bambino, che è appunto una specie di resurrezione. L'uscita dal mondo è l'uscita dall'utero, la fuga dal cetaceo dracontico, cioè la balena di

Pinocchio e del Barone di Münchausen, singolare animale magico che in un *Liebeszauber* viene appellato come *skylax drakontelixos.*

L'autore della *Parafrasi di Seem* rivela una coerente visione sincretistica aramaico-iranica in cui confluiscono elementi biblici, mazdei, orfico-pitagorici, stoici e medio-platonici. È molto vicino alle vedute dei cosiddetti Sethiani, ma il testo sembra compendiare anche spunti valentiniani. In ogni caso resta problematica l'identificazione, poiché in esso non compare la triade soteriologica di Padre, Madre e Figlio, tipica dei sistemi sethiani.

Secondo la *Parafrasi di Seem* la storia della salvezza è segnata dagli iterati tentativi della *physis* demiurgica e del demone Soldas di annientare la stirpe degli uomini spirituali: prima attraverso il diluvio universale ai tempi di Noè, poi distruggendo la città dei "giusti" Sodoma (secondo un "rovesciamento ermeneutico") e infine per mezzo della crocefissione di Gesù, personaggio soteriologico distinto dal vero Redentore invisibile, qui denominato Derdekeas, probabile prestito dall'aramaico *dardaka*, "giovane, fanciullo". Proprio grazie alle successive manifestazioni e rivelazioni di Derdekeas, lo *pneuma* primigenio viene liberato dai lacci della Tenebra e restituito alla sua iniziale purezza. Sarebbe a questo punto superfluo notare, come fece anni addietro lo storico della filosofia teutonico Wilhelm Windelband, che gli antichi *Gnostikoi* sono stati i primi filosofi della storia.

Il demone e Demiurgo omicida Soldas della *Parafrasi di Seem*, omologo linguistico dell'Esaldaios naasseno, si muove in un universo liquido continuamente cangiante e si manifesta nelle "quattro regioni della creazione" (*Parafrasi di Seem*, VII, 30, 2-4). Demiurgia e tetramorfia coniugate esprimono la signoria sul tutto in modo analogo alla rappresentazione ierofanica dello *Zurwan akanarag* dei Magi mazdei, il Tempo infinito. Zurwan effonde la propria forza sul cosmo attraverso i tre stadi dell'esistenza fenomenica, passato, presente e futuro, riassorbiti nella quadruplice eternità del "tempo senza tempo". Questa sequenza si manifesta, a livello sia macrocosmico che microcosmico, quale serie composta dagli elementi Terra, Acqua, Aria e Fuoco, che è lo stesso Zurwan.

## 3. Visioni iraniche

Sostanzialmente diversa si presenta la tipologia dualistica nella "gnosi iranica", il Manicheismo, dove le Tenebre e la negatività non derivano per emanazioni successive dal Regno della Luce, bensì Luce

e Tenebre sono coeterni e si fronteggiano quali regni originari e antitetici. Un assalto delle Tenebre alla Luce, portato a termine da Ahriman, il *Princeps tenebrarum*, è la premessa per cui la Luce cade prigioniera delle Tenebre (è ciò che accade allo *'Nasha qadmaia*, intrappolato assieme alla pentade luminosa nell'abisso della Materia); a partire da questo evento si dispiega la storia del cosmo, che sostanzialmente coincide con il ripristino della condizione di separazione iniziale fra Luce e Tenebre. L'*arché* coincide con il *telos* e la creazione stessa è intesa unicamente come un momento strumentale tramite cui il Padre della Luce tenta di recuperare le particelle di sostanza luminosa inghiottite dalla Tenebra. La causa di questa catabasi, di questa discesa, è quindi il desiderio della Luce di sopraffare le Tenebre attraverso la lotta cosmica. Ciò si realizza nel sacrificio dello *'Nasha qadmaia*, l'"Uomo primigenio" (Ohrmizdbay nelle versioni iraniche del mito), che si offre come "cibo" con il fine di avvelenare le Tenebre.

Il Manicheismo considera le Tenebre un principio essenzialmente, esistenzialmente e originariamente indipendente dalla Luce. Tuttavia, aggredendola, le Tenebre si mescolano alla Luce nella vita presente e nell'essere umano, come pure in tutta la creazione. Il mondo attuale è pertanto un miscuglio dei due principi, della Luce e delle Tenebre, cui proprio la creazione deve porre fine ripristinando gradualmente la loro originaria separatezza, in condizioni tali però, che rendano impossibile un nuovo miscuglio. I due principi, o "radici", non sono generati e non hanno nulla in comune: essi sono irriducibilmente contrapposti in ogni manifestazione. La Luce è buona e identificata con Dio; le Tenebre sono malvagie e identificate con la Materia, la *hyle*. Dal momento che essi sono coevi e coeterni, il problema dell'origine del male viene risolto nel modo più estremo. La sua esistenza non può essere negata: è dappertutto e può essere sconfitto soltanto dalla conoscenza, la *gnosis* che porta alla salvezza attraverso il discernimento da parte dell'uomo di ciò che in lui è estraneo e superiore all'essere contingente, corporeo, condizionato dai suoi legami materiali, temporali e ambientali. In questo consiste la "separazione" (*chorismos*, *wizarishn*) della Luce dalle Tenebre.

Il Manicheismo è dunque una "gnosi dualistica", un dualismo radicale e assoluto. I due principi hanno nature antiteticamente distinte: la saggezza per la Luce e l'ignoranza per le Tenebre. La loro contrapposizione ha uno sviluppo dinamico in tre tempi: uno antecedente, dove la Luce e le Tenebre sono ancora separate l'una dalle altre; uno attuale o mediano, in cui le Tenebre invadono la Luce dando luogo allo stato di "miscuglio"; e uno futuro, in cui esse si trovano nuovamente e defini-

tivamente separate. Questa dottrina è variamente attestata nelle fonti, dal *Compendio* cinese a sant'Agostino – *initium, medium et finis* –, e scandisce la vicenda dell'anima caduta nella materia e liberata dal suo *Nous* mediante la conoscenza e l'anamnesi. L'uomo – e qui è l'essenza dell'universalismo manicheo – può quindi contribuire in misura determinante ad accelerare il processo naturale della separazione dei due principi grazie all'azione salvifica della gnosi, che è nello stesso tempo consapevolezza dello stato di miscuglio, riconoscimento dell'ordine cosmico e sforzo costante per ottenere la liberazione della Luce dalle Tenebre.

Piuttosto che una speculazione metafisica troviamo alla base del dualismo manicheo una spietata analisi della condizione umana, un'angoscia e un orrore provocati dalla consapevolezza di un male onnipresente e onnipervadente. Tratto comune alle varie forme di Gnosticismo e, a suo modo, anche al Buddhismo. Per lo stesso fatto di essere incarnato, l'uomo soffre ed è preda delle Tenebre, sprofondato nell'ignoranza e chiuso nella prigione della Materia, dimentico dell'origine celeste della propria Anima, particella di Luce consustanziale al Dio trascendente. Se in questa vita non riesce a liberarsi dai legami materiali e vive ancora nel miscuglio delle due radici, la Luce che è in lui dovrà trasmigrare in altri corpi, finché non sarà completamente liberata dalle Tenebre. Solo per coloro che saranno arrivati alla fine del processo di liberazione la morte sarà la vera vita e la Luce imprigionata nel corpo tornerà alla dimora paradisiaca.

Caratteristica della concezione dualistica manichea è la sua versatilità, presente anche nella dottrina cosmologica zoroastriana: in un primo stato dell'essere i due "principi", le due "nature", le due "sostanze" o le due "radici" (nello Zoroastrismo i due Mainyu, i due "Spiriti"), sono separati l'uno dall'altro; in uno stato successivo, il mediano, sono mescolati in seguito all'invasione da parte delle Tenebre del Regno della Luce; in uno stato finale sono di nuovo separati in modo definitivo. Per questo motivo il Manicheismo può essere definito come la dottrina dei due principi e dei tre tempi, in cui il dualismo di Luce e Tenebre non è statico, ma si svolge nel corso di una storia universale che progredisce verso l'*apokatastasis*, il ripristino delle due nature. E anche questa finalizzazione soteriologica della cosmologia ha un suo evidente sfondo zoroastriano: il rinnovamento dell'essere o della vita (*frashgird*) mette fine allo stato della mescolanza (*gumezishn*) provocato dall'attacco (*ebgat*) sferrato da Ahriman alla creazione di Ohrmazd.

Quel che differenzia il Manicheismo dallo Zoroastrismo e, più in generale, dal mondo religioso iranico d'epoca partica e sassanide, Zurvanismo incluso, è però la sua natura tipicamente gnostica, che si manifesta nell'idea della consustanzialità del Dio trascendente all'anima umana, particella di Luce imprigionata nella Materia, e nell'affermazione del valore salvifico della gnosi. È la conoscenza, non la fede, che salva: "l'uomo non deve credere finché non ha visto con i propri occhi" (*Kephalaion*, CXLII). Nell'individuo la gnosi è conoscenza di sé e di Dio e nello stesso tempo riconoscimento dell'origine celeste del proprio io luminoso. L'anima umana è parte dell'Anima universale, frazione o particella della Luce divina. Perciò nel Manicheismo di espressione iranica l'Uomo Primigenio, il protagonista del dramma dell'esistenza dapprima caduto preda delle Tenebre e poi da esse liberato, porta il nome di Ohrmazd, che nello Zoroastrismo compete al Dio trascendente e creatore.

Tornando al dualismo gnostico, le ipostasi luminose, come frazioni delle quali vengono spesso pensate le scintille di Luce prigioniere nel mondo, prendono parte in misura differente all'opera di redenzione. Ciò è esemplificato dagli studiosi per mezzo di definizioni quali il "mito del Salvatore salvato" (Reitzenstein) o del "Salvatore salvando" (Colpe). La Luce sommersa nella *hyle* è spesso localizzata in modo diverso a seconda dei vari sistemi: di preferenza essa è racchiusa nel corpo umano, ma talvolta esiste anche al di fuori di esso, negli Arconti e nel mondo vegetale, minerale e animale, come nel caso del Manicheismo.

Alla domanda se tutti gli uomini posseggano un vero e proprio io spirituale, un'essenza luminosa, oppure se questo, e con ciò la possibilità della redenzione, tocchi in sorte unicamente a una parte eletta dell'umanità, lo Gnosticismo risponde in vari modi. In un gruppo di sistemi tutti gli uomini hanno in sorte una scintilla di Luce, cosicché salvezza individuale e salvezza dell'ecumene coincidono. Un altro gruppo, maggiormente differenziato in senso gnostico-dualistico, divide gli uomini fra coloro in cui dimora la Luce, e che perciò vengono salvati (cioè gli *pneumatikoi*, "spirituali"), e quelli che non possiedono alcuna essenza luminosa, i "carnali" (*sarkikoi*) o "materiali" (*hylikoi*), il cui destino è la perdizione e il dissolvimento completo. In seno a questa dicotomia viene introdotta, in special modo dai Valentiniani, una categoria di mezzo, quella degli "psichici" (*psychikoi*), che può accedere a una salvezza relativa nella misura in cui essa vive e si adegua alle prescrizioni della Chiesa ufficiale. In tale prospettiva si colloca anche la dottrina della reincarnazione delle anime, la metempsicosi o

metemsomatosi, circostanza fondante il meccanismo di separazione della Luce.

La Luce intrappolata nella materia viene risvegliata dall'appello alla vera realtà, quella luminosa e pleromatica, che il Redentore gnostico (l'"Uomo di Luce" della *Pistis Sophia*) rivolge agli *pneumatikoi* e con cui inizia la fase di ascesa, di risalita, del "mito di rivelazione" verso l'escatologia individuale e universale. La "prova iniziatica" dello gnostico, sul piano del comportamento per così dire "etico", è segnata fondamentalmente da due posizioni estreme: da una parte c'è la ricerca di un ascetismo acosmico radicale, dall'altra un libertinismo assoluto, anch'esso acosmico e antinomico. Alla base di questi atteggiamenti etici estremi sta il dualismo antropologico gnostico fra *pneuma* e *hyle*, "spirito" e "materia", che rifiuta il creatore del mondo e le sue opere: tale trascendenza si attua appunto con il loro deprezzamento (ascesi, *enkrateia*), oppure con il loro uso assoluto e smodato (libertinismo, *porneia*). In questo rifiuto lo gnostico mette alla prova la propria libertà, definita negativamente come disprezzo e superiorità sul mondo; così facendo egli trascende la creazione e si pone al di là dei limiti imposti dalla morale comune.

Nello Gnosticismo prevale l'escatologia individuale, sovente rappresentata come ascensione dell'Anima attraverso le sfere planetarie governate dagli Arconti: una liberazione dai lacci della *hyle* conseguita sia in vita che nel *post mortem* e che viene preparata per mezzo di pratiche rituali e magiche. L'escatologia individuale non è però scissa dalla speranza nella *apokatastasis*, cioè la reintegrazione nel *Pléroma* di tutta la Luce dissolta *in illo tempore* nel cosmo. La reintegrazione coincide con la fine dei tempi, momento supremo in cui si avrà la separazione definitiva della Luce dalla Tenebra, quindi del divino dal non-divino.

Su questo moto irreversibile verso l'*eschaton* si basa la dottrina gnostica dei tempi ultimi, un rinnovamento in cui Dio, il Dio sconosciuto e impredicabile, è il fine e il mezzo della salvezza: poiché Dio è Luce, e una parte di essa è rimasta imprigionata nella *hyle*, Dio scende nel mondo a liberare se stesso. È il mito del "Salvatore salvato", un mito che è il fulcro del dualismo gnostico, poiché l'antitesi spirito/materia non ammette la speranza di un rinnovamento escatologico implicante la salvezza della creazione intesa come corporeità materiale e quindi nega la resurrezione dei corpi.

## 4. Il paradosso erotico

Negli *Acta Archelai* il maestro gnostico alessandrino Basilide (ca. 140 d.C.) cita un frammento di uno scritto databile al I secolo, sicuramente il più antico documento gnostico a noi pervenuto. In esso è detto che all'inizio vi erano due mondi, due dimensioni ontologiche, la Luce e le Tenebre, il Bene e il Male. Quando le Tenebre videro la Luce bramarono di mescolarsi a essa: la Luce, non contaminata dalle Tenebre, non provava però nessun desiderio per esse. Ma come la bella Psyche della favola apuleiana, che *cum primum luminis oblatione tori secreta claverunt*, ella non poté trattenersi dal guardare in basso.

Ciò presuppone che la Luce sia qui concepita come un'entità femminile, una sorta di sofianica *virgo lucis*. Ella infatti, presa dal desiderio di vedere (*spectandi libido*) il mondo dell'oscurità, "osservò le Tenebre come attraverso uno specchio", ovverosia contemplò se stessa in basso, nello specchio fluidico delle acque abissali. Tramite questo atto di narcisismo demiurgico, ella provocò la manifestazione del mondo visibile: l'idea implicita che sta alla base di questa concezione è che l'immagine della Luce si riflette nella finitudine del Caos primordiale, perifrasi rovesciata della *ruach* divina fluttuante sulle acque iniziali di *Genesi*, 1,2. Ma questa immagine rappresenta unicamente un bagliore, un riflesso, "cioè il colore della Luce", che le Tenebre inconsapevolmente distruggono, fanno a pezzi, come Dioniso nel mito orfico viene smembrato dai Titani: infatti, esse "presero dalla Luce uno sguardo, l'immagine e il colore della materia", cioè un frammento luminoso.

L'impresa titanica è portata a compimento da potenze tenebrali chiamate "creature", probabilmente entità angeliche create dal Demiurgo omicida o dalla sua *Sophia*. Queste potenze generano poi un cosmo foggiato a somiglianza del mondo di Luce. Tale mito, in cui si rinvengono componenti greche, ebraiche e iraniche, è sostanzialmente affine alla dottrina gnostica tradizionalmente ascritta a Simon Mago di Samaria, secondo il quale *Sophia* o Ennoia ("Pensiero"), *matrem omnium*, crea gli Arconti di questo mondo, gli stessi che la sopraffanno e abusano di lei (o meglio, violentano il suo *eidolon*) e ordinano il cosmo, nel quale ella trasmigra da un involucro femminile all'altro sino a manifestarsi in Helena, una prostituta che Simon Mago ritrova affacciata a una finestra di un bordello di Tiro.

Il mitologhema della donna che volge lo sguardo in basso, affacciata da una finestra, è molto antico. Nelle *Metamorfosi* Ovidio narra la storia di Anassarete, una ragazza cipriota di stirpe avita, che affacciata alle finestre della casa paterna assiste, quasi con disprezzo, alle esequie

di Ifi, un giovane che si è dato la morte impiccandosi per essere stato da lei respinto. A Salamina di Cipro, dice ancora Ovidio, c'è una statua che riproduce le fattezze della fanciulla, trasformata in pietra per punizione, e *Veneris quoque nomine templum prospicentis habet*; quest'ultima altri non è che *Aphrodite parakyptousa*, la denominazione greca di Astarte-Ishtar, la dea dell'amore e della guerra del Vicino Oriente antico, la prostituta divina sovente effigiata al davanzale di una finestra nell'atto di adescare i clienti. Scavi archeologici hanno provato che Israele non fu immune da questa religiosità a sfondo sessuale: un noto avorio risalente all'VIII secolo a.C. che ritrae una donna divina affacciata al davanzale è stato ritrovato a Samaria, l'allora capitale di Israele.

Agli albori della nostra era tale mitologhema della *dea prospiciens* è stato applicato nella gnosi cosiddetta "sethiana" ad Helena, l'*avatar* cosmogonico di *Sophia*.

Nelle *Recognitiones* pseudoclementine è detto che Helena, la donna lunare, abitava in una torre – cioè in un bordello – e che la si vedeva affacciarsi contemporaneamente a tutte le finestre dell'edificio, iterando il *gestus meretricius*.

La *Sophia* cosmogonica della gnosi sethiana ha sicuramente mutuato la tipologia "oscena" e "dissoluta" di Astarte-Ishtar: di fatto la ritroviamo nella *prounikos*, la "lasciva" dell'*Apokryphon Johannis*, e nell'aretalogia gnostica enunciata in un altro testo di Nag-Hammadi, il "Tuono. La mente perfetta" (*Bronte*), nelle sembianze della Madre celeste "prostituta e santa", "vergine e maritata".

Il legame fra prostituzione e sapienza è tratto comune dello Gnosticismo sethiano-ofitico: è l'idea della maculazione redentrice, alla quale fanno cenno numerosi testi di Nag-Hammadi.

Ma qual è l'universo interiore che fa da sfondo a questa mitografia erotica?

È parte dell'intuizione religiosa di uno scrittore "esistenzialista" come Alberto Moravia l'aver percepito l'erotismo quale forma di conoscenza che nel momento stesso che disvela la realtà, la distrugge: in altri termini si può conoscere il reale per mezzo dell'erotismo, ma al prezzo dell'annientamento completo e irreparabile del reale medesimo. In questo senso l'esperienza erotica si coniuga a quella mistica: ambedue sono senza ritorni, i ponti sono bruciati, il mondo "reale" è perduto per sempre. Altro carattere comune all'esperienza mistica e a quella erotica è che entrambe hanno bisogno dell'eccesso, un eccesso che porta alla morte. Erotismo e misticismo hanno in comune un medesimo fine, la svalutazione del mondo, strumento indispensabile di ogni operazione conoscitiva.

Comunque, l'erotismo si rivela elemento di conoscenza soprattutto in quanto non è mai un fatto di natura o meglio soltanto di natura: esso si sforza di conoscere se stesso e attraverso questo sforzo autodistruttivo si manifesta e si esprime. Tali pulsioni, accuratamente soppresse dalla mentalità occidentale prima religiosa e poi culturale, come accennato, fanno parte di un retaggio misterico arcaico che trova nello Gnosticismo ellenistico una compiuta e sofisticata elaborazione.

La ricerca storico-religiosa degli ultimi anni ha delimitato le innumerevoli linee di sviluppo del pensiero e della mitologia gnostica, in rapporto a un insieme generale di tematiche e di motivazioni ontologiche riconducibili a un comune *milieu* d'impostazione dualistica e anticosmica. Gli orientamenti complessivi dell'ideologia gnostica emergono chiaramente, nella loro essenza come nella loro individuazione storica, proprio dal confronto con la tradizione e con gli elementi dottrinali presenti nella situazione interreligiosa e interculturale che contraddistingue costantemente la storia e lo sviluppo dei movimenti spirituali fra il II e il IV secolo dopo Cristo.

La biblioteca copta di Nag-Hammadi, che raccoglie testi di provenienza diversa (gnostici, ermetici e apocrifi cristiani), sembra riassumere in questo senso il quadro delle trasformazioni e degli esiti culturali caratterizzanti il sincretismo della tarda antichità. Proprio per la loro ampiezza e complessità, i testi di Nag-Hammadi non rispecchiano unicamente l'attività di questa o di quella fazione gnostica, né un'operazione culturale simile sembra ascrivibile a un unico *Hintergrund* religioso riferibile alla tradizione delle conventicole gnostiche del II secolo. Il raffronto fra gnosi pagana e gnosi cristiana pone quindi concretamente il problema della natura e delle origini di questa biblioteca, della sua utilizzazione e formazione in lingua copta, tema che coinvolge movimenti e forme di spiritualità variamente presenti nell'Egitto del II e IV secolo.

Nei testi di Nag-Hammadi è possibile individuare una struttura mitica e ontologica implicante nella sua essenza una vicenda di perfezione iniziale, di caduta e di restaurazione finale, di *apokatastasis*: essa sembra costituire il modello costante di gran parte dei trattati conservati, sia che questi si presentino in una formulazione esplicitamente dualistica, sia che vi alludano soltanto o, come nel caso degli scritti ermetici, appartengano a tutt'altra categoria di pensiero.

È un'ipotesi largamente plausibile che nella parabola dell'ideologia gnostica si siano avuti una fase originaria, uno sviluppo e un intreccio successivi, che non escludono tuttavia elementi persistenti anche nei testi più tardi. Dal punto di vista della classificazione dei testi, è da

escludere per la biblioteca di Nag-Hammadi l'immagine di uno Gnosticismo recepito secondo le tradizionali categorie eresiologiche. I criteri di scelta, di valutazione e di accostamento tematico sono di fatto del tutto particolari, presentando negli scritti valentiniani o in quelli di tipo sethiano a carattere triadico peculiarità che, tranne rari casi, sono incompatibili con i sistemi gnostici descritti dagli eresiologi cristiani. È un dato di fatto che a Nag-Hammadi non emerga l'immagine omogenea dello Gnosticismo dei primi secoli, cioè di uno "Gnosticismo unitario".

Né questi testi hanno restituito, come si pensava, le voci autentiche di un Valentino o di un Basilide, bensì opere spesso compilatorie a carattere cosmo-antropogonico (è il caso dell'*Ipostasi degli Arconti* o dello *Scriptum sine titulo*), oppure veri e propri manuali, sorta di guide liturgiche probabilmente utilizzate per favorire l'ascensione celeste dell'Anima al di là delle sfere arcontiche, al fine di pervenire al *Pléroma* divino (è il caso per esempio di *Zostriano* o di *Marsane*). Secondo alcuni ciò proverebbe che la biblioteca di Nag-Hammadi appartiene a un periodo di "dissolvenza ereticale", e non a quello iniziale del movimento gnostico, anche se altri trattati, come ad esempio la *Parafrasi di Seem*, rivelano una tipologia marcatamente pre-cristiana.

L'eterogeneità di questi testi è ascrivibile forse a un processo di assimilazione e di ricomposizione sincretistico che ha riunito assieme, accanto alla spiritualità degli scritti ermetici e alle speculazioni di opere manifestamente non gnostiche, come ad esempio le *Sentenze di Sesto*, gli enunciati anticosmici e dualistici della *Testimonianza Veritiera*, di *Zostriano*, della *Parafrasi di Seem* e di altri testi propriamente gnostici. Dal punto di vista dottrinale sembra che proprio laddove appare più accentuato il contrasto si disvelino alcune affinità di fondo. Il continuo intrecciarsi di elementi differenti si esprime in questi testi mediante iterati richiami alla condanna del mondo, del desiderio e delle passioni, quali manifestazioni corporee della *hyle* oscura. Vengono poi descritte le vicende e le motivazioni ontologiche che hanno prodotto la condanna dell'Anima, della *psyche*, in questo mondo, la disgregazione dell'unità primordiale della sostanza divina, la separazione dei sessi e la svalutazione della femminilità nel suo aspetto materiale, *hylico* (l'aspetto spirituale resta infatti intatto nella sua purezza). Il trascendimento della realtà mondana e del divenire non si limita però nei testi gnostici al conseguimento di una condizione di purità catartica, ma risulta motivato da presupposti di ordine prettamente spirituale, con un costante richiamo all'idea che la vera "verginità" sia quella dello *pneuma*, dello "Spirito".

Altri testi propongono motivazioni differenti, senza espliciti riferimenti alla opposizione fra il Demiurgo omicida e il Dio ineffabile e

ignoto (come ad esempio il *Vangelo di Verità* o il *Trattato sulla Resurrezione*). Ma anche in questi scritti viene sottolineata la motivazione ontologica, volta a coniugare, rispetto alle vicissitudini dell'Anima divina, un doppio movimento di *descensio* e di *ascensio*, di caduta e di reintegrazione.

È necessario quindi confrontare, con un simile intento, quelle opere che a Nag-Hammadi presentano, pur in contesti diversi, una medesima tematica di salvezza legata allo *anodos ton psychon*, alla discesa e alla risalita dell'Anima di Luce.

La costante esposizione di problematiche morali in forma mitologica ricorre in un gruppo di scritti che presentano strette affinità terminologiche e dottrinali, e che sviluppano un'idea centrale riconducibile al tema dell'ambiguità dell'Anima, della sua compromissione con il mondo sensibile e del suo riscatto ontologico. Un esempio deriva dal quadro narrativo di un trattato del quarto codice di Nag-Hammadi, il *Logos Autentico*, o *Discorso Veritiero*, che pone l'anima di fronte a una decisione fondamentale di scelta fra la Vita e la Morte. L'Anima deve scegliere fra la vita spirituale e la vita dei sensi (che in altri termini rappresenta la morte spirituale): la redenzione è possibile unicamente quando si è giunti al riconoscimento della radice ontologica, della scaturigine celestiale dell'Anima. Occorre dunque decidere fra il Padre divino, inconoscibile, e la terra matrigna, luogo di prigionia e di sofferenza: la libertà, l'emancipazione e la responsabilità dell'Anima si realizzano dunque in questa opzione decisiva. La natura psichica individuale viene aiutata dal *nymphios*, lo Sposo celeste, senza che la rivelazione divina escluda la possibilità che l'Anima determini da sola il proprio destino di salvezza. Il momento in cui l'uomo viene messo di fronte a questa scelta non appare chiaro: sembrerebbe infatti che lo scritto intenda rimettere ai lettori questa decisione cruciale, optando in un certo senso per una proposta ascetica fondata più sul libero arbitrio che su un determinismo di natura.

Il tema dell'Anima legata alla fornicazione, alla *porneia*, allo scadimento e alla contaminazione da parte delle passioni corporee, è poi descritta in modo tragicamente espressivo nell'*Esegesi dell'Anima*:

> "[...] quando discese nel corpo, venuta in questa vita, cadde nelle mani di molti briganti (*lestes*), e gli sfacciati se la passarono l'un con l'altro e la contaminarono. Alcuni abusarono di lei con violenza, altri invece la persuasero con un dono ingannevole. In breve, fu contaminata. Ella perse la sua verginità (*parthenia*) e fornicò (*porneuein*) con il suo corpo e si diede a tutti".

L'espressione *porneuein*, fornicare, ricorre con frequenza quasi ossessiva in questo testo di Nag-Hammadi. Alla constatazione di un simile stato d'impurità, di maculazione e di violenza è legata l'idea della generazione imperfetta dell'Anima, provocata dalla *koinonia*, dall'unione e dalla commistione con le potenze oscure e malvagie della *hyle*.

Il motivo dell'unione illecita dell'Anima ricorre, in ambiente valentiniano, negli *Excerpta ex Theodoto*:

> "[...] finché eravamo figli della sola donna come di un'unione vergognosa [...] eravamo figli della donna. Ma una volta formati dal Salvatore, siamo diventati figli dell'Uomo e della camera nuziale".

La medesima antitesi, letta nei moduli espressivi di una mistica nuziale, fra la *koinonia* materiale dell'Anima e l'unione con il "vero Sposo", è rintracciabile anche in altri contesti, ad esempio nel nono trattato del *Corpus Hermeticum* o, in particolare, nel *Vangelo di Filippo* di Nag-Hammadi:

> "Se il matrimonio della contaminazione è nascosto, a maggior ragione il matrimonio immacolato è un vero mistero. Non è carnale, ma puro. Non appartiene alla passione, ma alla volontà. Non appartiene alle Tenebre o alla notte, ma appartiene al giorno e alla Luce".

Nell'*Esegesi dell'Anima* i due livelli psico-antropologici, quello della caduta e quello della contaminazione nel mondo, sono intimamente connessi: entrambi richiamano una negazione dell'*eros*, della *genesis* e della *hedoné*, visti come concatenazione ed effetto della commistione dell'Anima con desideri e passioni corporee. Un'ermeneutica esistenziale questa, che si precisa in senso ontologico e soteriologico, fermo restando l'evento salvifico che porta l'Anima, cosciente della propria filiazione divina, al ritorno verso la condizione originaria nel *Pléroma* di Luce. La *metanoia*, la conversione dell'Anima, consisterà infatti nel volgere la matrice, l'utero divino, dall'esterno verso l'interno:

> "[...] allora il Padre avrà pietà di lei e volgerà il suo utero (*metra*); dall'esterno egli lo volgerà di nuovo verso l'interno, riacquistando l'Anima ciò che le è proprio".

Abbiamo quindi un richiamo esplicito alla verginità e alla continenza, volta a sottrarre la matrice animica alla contaminazione degli

amanti-Arconti: condizione che si realizza attraverso un mutamento di "fisiologia sottile" e di riconquista dello stato di perfezione interiore; difatti solo un comportamento continente può restaurare la condizione di *aphtharsia*, di integrità e di immortalità.

Prestiamo ora attenzione a un gruppo di testi, sempre conservati a Nag-Hammadi, in cui la teoria della caduta e della risalita dell'Anima divina è pensata, secondo paradigmi più mitologici, in connessione con l'idea di un'unione sessuale con le forze arcontiche (e di separazione da esse), con conseguente riconquista della verginità, *parthenia*, celestiale. Considerati da questo punto di vista, è possibile rintracciare in essi una medesima linea ermeneutica che si prolunga in ambito manicheo.

Collocato nell'ambito di una polemica reinterpretazione del racconto genesiaco intorno alla vicenda del Paradiso terrestre, l'*Apokryphon Johannis* presenta una lettura dualistica dei passi della *Genesi* relativi al peccato originale:

> "[...] Il Serpente le insegnò la generazione (*sporá*) della concupiscenza (*epithymia*), della contaminazione e della distruzione, poiché queste cose gli sono utili [...]".

La conoscenza del Bene e del Male viene quindi descritta come una conoscenza di carattere sessuale. La narrazione dell'*Apokryphon Johannis* riprende alcune linee interpretative persistenti nel racconto gnostico sulla creazione dell'uomo. Il trattato è particolarmente importante, poiché in esso troviamo due diverse chiavi ermeneutiche del testo biblico: da una parte una forma di esegesi letterale, secondo cui l'Epinoia di Luce spinge Adamo ed Eva a mangiare dell'Albero della Conoscenza, rendendoli così liberi dalla loro ignoranza; dall'altra invece, nelle sequenze successive del mito, è riportata una interpretazione del peccato come di una conoscenza di tipo sessuale (il Serpente trasmette l'insegnamento della procreazione) che non è esclusiva delle scuole gnostiche, ma è molto più antica, diffusa in un ambiente giudeo-cristiano di impostazione fortemente encratita, in cui si privilegiava una rigorosa astinenza in materia sessuale. L'intento ermeneutico dell'autore gnostico dell'*Apokryphon Johannis* comporta quindi una precisa presa di posizione contro la semplice esegesi letterale dell'Antico Testamento, coinvolgendo in essa tutt'e due queste linee interpretative: il che dimostra come la metafora e l'allegoria gnostiche, attraverso un processo sincretistico di combinazione e di assimilazione di motivi e di tradizioni ermeneutiche differenti, non si riducono semplicemente a trasmettere o a riplasmare in termini antitetici ed eversivi concezioni tra-

dite, ma giungono a coniare categorie religiose nuove, unendo assieme materiali mitologici pre-cristiani biblici, giudaici, greci o iranici, con presupposti ideologico-speculativi tipicamente gnostici.

Vedremo come questa forma di sincretismo assuma particolare rilevanza nel Manicheismo; per ora torniamo ai testi gnostici che riportano l'esegesi dei primi tre capitoli della *Genesi*, quali la *Testimonianza Veritiera*, l'*Ipostasi degli Arconti*, lo *Scriptum sine titulo* e altri ancora. Essi presentano, pur con alcune differenze, un capovolgimento radicale dell'ermeneutica tradizionale: la proibizione di *Genesi*, 2,17 di cibarsi del frutto dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male è spiegata come la volontà gelosa del Demiurgo ignorante e omicida di salvaguardare la sua illusoria unicità, mentre la trasgressione di tale divieto rende accessibile all'uomo la conoscenza, la gnosi dei misteri divini. In particolare il motivo dell'"Albero della Gnosi" insegna esemplarmente a sottrarsi al dominio delle potenze delle Tenebre e a emanciparsi dalla *epithymia*, dalla concupiscenza, per conseguire la *synousia* mistica con l'elemento salvifico divino. Il tema di fondo resta così sempre legato all'antitesi fra il piano della *genesis-phthorá*, della generazione e della corruzione, e la perfezione del mondo superiore.

Con riferimento ad aspirazioni di rigenerazione spirituale, di palingenesi, le quattro recensioni dell'*Apokryphon Johannis* narrano, nel quadro di una rigorosa logica gnostica indirizzata a evitare che l'elemento spirituale, lo *pneuma* di Luce insito in Adamo possa essere leso e contaminato dal Demiurgo omicida, l'effetto negativo della procreazione scaturita dalla maculazione di Eva da parte delle forze arcontiche:

> "[...] allora Yaldabaoth vide la vergine che stava a fianco di Adamo. Colmo di ignoranza volle produrre una semenza in lei. Egli la contaminò e generò il primo figlio e parimenti il secondo: Jave, dalla faccia d'orso, ed Eloeim, dalla faccia di gatto [...]. Per opera del Primo Arconte ebbe origine l'unione del matrimonio (*synousia tou gamou*) [...]".

La tematica sessuale della contaminazione nella procreazione è espressa, con identici riferimenti terminologici, nel ciclo mitico di Eros narrato nello *Scriptum sine titulo*:

> "[...] Quando dal luogo di mezzo, situato fra la Luce e le Tenebre, si manifestò l'Eros fra gli angeli e gli uomini, si compì l'amplesso (*synousia*) dell'Eros. Così sulla terra germinò la prima voluttà (*hedoné*). La donna seguì la terra, il matrimonio (*gamos*) seguì la donna, la procreazione (*genesis*) seguì il matrimonio, la dissoluzione

(*thanatos*) seguì la procreazione. Dopo quell'Eros il ceppo della vigna germinò a partire da quel sangue che era stato versato sulla terra: ecco perché quelli che lo bevono fanno nascere in loro il desiderio (*epithymia*) dell'amplesso (*synousia*) [...]".

L'autore (o gli autori) del trattato gnostico descrive il risultato dell'unione, dell'"amplesso", *synousia*, fra Eros e Psyche come concatenazione di *hedoné-gamos-genesis-thanatos*, cioè di voluttà, matrimonio, generazione e procreazione, morte e dissoluzione. Nello *Scriptum sine titulo* il ruolo di Eros che fonda il "desiderio dell'amplesso", *epithymia tes synousias*, è illustrato negli stessi termini dell'"Albero della Vita" descritto nell'*Apokryphon Johannis*, i cui frutti generano il desiderio, *epithymia*, della morte. In realtà entrambi gli scritti spiegano l'origine dell'unione sessuale, la *synousia*, della procreazione e della dissoluzione quale caduta da una situazione di perfezione e di unità che legava Adamo all'Eva spirituale (nello *Scriptum sine titulo*) e all'Epinoia di Luce (nell'*Apokryphon Johannis*). Si contrappone quindi a tale stato lapsario di "crisi mitica" il modello del riscatto e dell'emancipazione spirituale rappresentato dalla *unio mystica* di Adamo con l'entità superiore divina e luminosa.

La descrizione del peccato "antecedente" di Adamo ed Eva e delle conseguenti vicende che attivano la generazione corporea è inserita in questi testi in un quadro di opposizioni polari e di differenti livelli ontologici. L'antitesi fra l'Epinoia di Luce che insegna a impadronirsi della gnosi salvifica e lo "Spirito di Contraffazione", lo *antimimon pneuma*, che seduce e inganna l'Anima divina inclinandola al male, riproduce sul piano etico la scelta ontologica di Adamo, che per salvarsi deve riconoscere la "donna spirituale" celeste entro il Serpente, in opposizione all'Eva terrena, che al contrario percepisce nella figura del Serpente unicamente la natura materiale, restando conseguentemente priva dell'illuminazione.

La struttura del racconto gnostico, che presenta una morfologia mitica comune sia nell'*Apokryphon Johannis* che negli altri scritti del secondo codice di Nag-Hammadi, quali lo *Scriptum sine titulo* e l'*Ipostasi degli Arconti*, è rappresentata dall'antitesi simmetrica di Adamo ed Eva, analoga all'opposizione fra intelletto e sensibilità, in cui la mancanza di *aisthesis* o di *ennoia* si configura come oblio e insensibilità, come contaminazione e dissipazione, cioè privazione dell'elemento luminoso e spirituale (*pneumatikon*). Al contrario, l'Epinoia di Luce e l'Eva celeste che scende in Adamo e si unisce con lui rappre-

sentano l'elemento divino sul quale il Demiurgo omicida non ha alcun potere.

Si deve inoltre rilevare come la sezione antropogonica del mito gnostico narrato nell'*Apokryphon Johannis* riporti da un lato una concezione negativa della donna, vista quale elemento materiale contrapposto all'uomo, e dall'altro presenti la stessa positivamente, descrivendo in modo favorevole il valore dell'unione spirituale fra la creatura femminile, nata dalla potenza spirituale dell'Epinoia di Luce, e Adamo che, risvegliato, torna in sé "dall'ebrezza dell'oscurità". Il risveglio dall'ebrezza, dal torpore del mondo, ossia il raggiunto stato di sobrietà dell'intelletto opposto alla *epithymia* della procreazione, corrisponde in Adamo a un risveglio (e a una rigenerazione) spirituale che, sia nell'*Apokryphon Johannis* che nello *Scriptum sine titulo*, rappresenta il momento dell'*apokatastasis*, della restaurazione dell'immagine originaria di Adamo ed Eva.

Lo sdoppiamento e la duplicazione della figura di Eva, madre della generazione carnale e di quella spirituale nel racconto dell'*Ipostasi degli Arconti*, oppure di Eva e Zoe nello *Scriptum sine titulo* e dell'Epinoia di Luce nell'*Apokryphon Johannis*, permette di comprendere il contrastato e dicotomico rapporto che lega il pensiero gnostico al problema della femminilità e il valore che in tale contesto assume l'unione sessuale e matrimoniale. Questo *telos*, questa finalità della natura umana, implica per gli gnostici un duplice referente simbolico: da una parte vi è infatti la partecipazione alla generazione e alla corruzione del cosmo tramite il regime della perpetuazione dei corpi fondato dal Demiurgo omicida, mentre dall'altra vi è l'esigenza (o l'autocoscienza) di trascendere la dimensione mondana, terrena e fenomenica, connessa a ciò che potremmo definire un "ideale metaumano di felicità".

Nel complesso mitologico che fa da sfondo alla contrapposizione di Adamo e di Eva e alla loro unione su di un piano spirituale si sovrappongono e si integrano dunque due differenti linee ermeneutiche: una di impostazione prettamente dualistica, e l'altra legata a motivazioni di origine ontologica e spirituale. L'*epistrophé*, il ritorno alla scaturigine divina rappresentata dal mondo superiore, è quindi finalizzata, pur con sfumature e gradazioni differenti a seconda dei testi, al ripristino dell'unità spirituale, e di conseguenza anche alla valorizzazione di tematiche nuziali acosmiche e trascendenti, dirette a giustificare il passaggio dalla dualità all'unità.

Per approfondire ulteriormente e per comprendere appieno gli schemi mitologici relativi ad Adamo e alla sua controparte femminile nell'*Apokryphon Johannis*, nell'*Ipostasi degli Arconti* e nello *Scriptum*

*sine titulo*, bisogna rifarsi alla classica antropologia tripartita gnostica: Adamo in questo schema rappresenta l'elemento psichico, l'Eva carnale quello corporeo, mentre l'Eva celeste rappresenta quello spirituale. Accanto all'Eva carnale, sedotta dagli Arconti e priva di gnosi, c'è dunque un'Eva spirituale, che esprime nella sua figura l'inclinazione e l'insopprimibile anelito verso il mondo divino e luminoso.

Nonostante l'ambiguità di un'immagine femminile dicotomica, sdoppiata fra la Luce e le Tenebre, in questi scritti Adamo ed Eva sono raffigurati sempre in un rapporto di fondamentale unità: il peccato, in tale prospettiva, nasce dalla scissione e dalla separazione dell'elemento divino, lo *pneuma* luminoso, dall'aspetto femminile di Adamo (egli riconosce infatti nella propria compagna la scintilla divina, lo *pneuma* che era già in lui), con conseguente adulterio e unione con le forze arcontiche da parte di Eva. La motivazione ontologica primaria che ricorre in questi testi porta logicamente a esaltare l'aspetto dualistico, anticosmico, di rifiuto dell'elemento corporeo rappresentato dalla Eva *hylica* e dall'uso profano, volgare, della sessualità. Di fatto, perciò, in un passo dello *Scriptum sine titulo* viene enfatizzata l'unione virginale:

> "[...] quando essi si destarono (*nephein*), videro che erano nudi, e si amarono l'un l'altro".

La separazione di Eva da Adamo rappresenta quindi la scissione dell'unità androgina, infranta *ab initio*, cioè nell'alveo stesso della divinità. L'idea della separazione della coppia primordiale quale immagine della disgregazione della sostanza luminosa ricorre in un *logion* del *Vangelo di Filippo*, dove la scomparsa della differenziazione sessuale è intesa quale veicolo di salvezza:

> "Se la donna non si fosse separata dall'uomo, non sarebbe morta con l'uomo; all'origine della morte ci fu la sua separazione. Perciò il Cristo è venuto a porre riparo alla separazione che ebbe inizio fin dal principio e a unire nuovamente i due, a vivificare coloro che erano morti a motivo della separazione".

Anche il *Vangelo di Tommaso* presenta il compimento dell'escatologia e della salvezza, immaginato come abolizione della dualità dei sessi e conseguente raggiungimento dell'unità pleromatica, e nell'ultimo *logion* si adombra la possibilità che soltanto quando la donna sarà riassorbita nell'uomo, cioè in Adamo, avrà accesso alla beatitudine celestiale ("poiché ogni femmina che diventerà maschio entrerà nel

Regno dei Cieli"). Questo motivo della *reductio ad masculum*, ricorrente nella misteriosofia pitagorica, in cui il nome femminile veniva declinato fra gli iniziati al maschile, permette di individuare nei testi gnostici sin qui presi in esame la convergenza di due fondamentali linee di pensiero, all'origine distinte. E cioè da una parte la tendenza speculativa dualistico-radicale (che raccoglie nel suo alveo numerose speculazioni di origine giudaico-ellenistica, nonché iranica), dall'altra la probabile concezione neo-pitagorica della restaurazione dell'androginia primordiale conseguita attraverso il capovolgimento e l'annullamento delle distinzioni sessuali. I due motivi si fonderebbero insieme in ambito gnostico, particolarmente nelle conventicole valentiniane.

In tutti gli scritti gnostici qui analizzati, il nucleo effettivo attorno al quale gravitano le molteplici linee interpretative, mediante un continuo utilizzo di immagini di rigenerazione, di *palingenesia*, è costituito da un dato costante di divisione e di riunificazione, stigma di una precisa condizione spirituale e lapsaria di Adamo. La funzione centrale assegnata alla verginità, alla *parthenia*, dalla gnosi valentiniana e dall'insieme di scritti che fanno capo al sistema gnostico-ofitico-barbeliota, quest'ultimo ben rappresentato dall'*Apokryphon Johannis*, è espressa secondo diversi paradigmi mitologici ed è articolata sul piano teogonico, cosmogonico, e antropogonico.

Barbelo, il principio divino femminile dell'*Apokryphon Johannis*, viene definita quale *pneuma parthenikon*, quale "Spirito virginale": l'espressione è una creazione tipica dell'immaginario mitopoietico gnostico e si pone a fondamento sia della sua pneumatologia che della sua ontologia (le quali in realtà coincidono). La vera verginità, secondo gli gnostici, contro l'interpretazione ortodossa, appartiene alla natura divina, all'incorruttibilità della sostanza luminosa: di qui, conseguentemente, si dischiudono due linee ermeneutico-programmatiche, quella libertina e quella spirituale ascetico-encratita, entrambe percorribili. Tipiche sono quindi le formulazioni mitologiche sull'antitesi fra l'Eva carnale e l'Eva spirituale: fra la figura femminile sedotta dagli Arconti, scaturigine della generazione corporea e del regime di morte e corruzione instaurato dal Demiurgo omicida, e la Madre immacolata, la *meter ton zonton*, la *Sophia*-Zoe-Eva spirituale del *Vangelo di Filippo*, che suscita la palingenesi spirituale. Come il *Vangelo di Filippo*, anche l'*Apokryphon Johannis* e l'*Ipostasi degli Arconti* distinguono due Eve e due Adami: l'Adamo corporeo, che nella *synousia*, nell'"amplesso" con Eva genera il figlio Caino, e l'Adamo pneumatico, che in comunione spirituale con Eva-Zoe concepisce Seth e i figli della Luce. Una circostanza reiterata in un testo gnostico recentemente scoperto, il *Van-*

*gelo di Giuda*: l'usuale scenario dell'Adamo luminoso che si staglia nei cieli adamantini è completato dalla plasmazione da parte del Demiurgo Sakla e dei suoi Arconti di una sua replica imperfetta, cioè l'Adamo e l'Eva carnali. Anche qui la controparte di Eva, che dimora nella nube luminosa, è chiamata Zoe, "Vita".

Lo sfondo teologico che unisce i testi presi in considerazione è così orientato secondo una motivazione spirituale – fondata su basi ontologiche – in cui la riflessione dualistica, anticosmica, è trascesa a favore di una concezione monoteistica. In questo senso i Valentiniani, e in seguito gli stessi Manichei, sviluppano la loro soteriologia sulla base di una "angelologia" spirituale, riflesso a sua volta di un'intima vicenda di illuminazione interiore. Dall'immagine paolina dell'unione del Cristo con la Chiesa, simbolo dello *pneuma agion*, dello Spirito Santo, deriva probabilmente la rappresentazione del *mysterium coniunctionis* fra l'uomo spirituale, lo *anthropos photeinos*, e il suo angelo, fra Eva e l'Adamo pneumatico. Questo complesso intrecciarsi di tradizioni dottrinali e di motivi mitici tende a riunirsi attorno a due formulazioni centrali. Da un lato vi è la colpa "antecedente", intesa quale conseguenza dell'ignoranza, della separazione di Eva da Adamo, cioè della scissione dell'elemento sensibile da quello noetico. Un collasso ontologico che riflette a livello antropologico e fenomenico la frantumazione dell'unità pleromatica: difatti la lacerazione dell'unità divina (la "scissione del divino" di Gilles Quispel) è l'origine ontologica della separazione dell'uomo da Dio. Dall'altro vi è poi una ineliminabile "nostalgia delle origini", per dirla con Eliade, l'anelito insopprimibile al ritorno dell'immagine presso il suo angelo e al conseguente ripristino e restaurazione dell'androginia primordiale. Simbolismo che si esprime mediante il mistero valentiniano della *syzygia* fra lo Spirito e l'Anima, che sigilla, nel *gamos* virginale, l'unione perenne con Dio: si tratta di un elaborato meccanismo di sublimazione erotica in cui *eros* e *ascesi* coincidono nella ricerca di un medesimo fine, cioè il trascendimento delle passioni e del mondo, attuato attraverso l'uso e il rifiuto di essi.

## 5. Metamorfosi profetiche

Proprio agli albori del V secolo d.C., ad Alessandria d'Egitto, compare un'opera singolare, la cosiddetta "*Theosophia* di Tubinga", pervenutaci in condizioni frammentarie, che pone in sostanziale armonia le dottrine pagane con quelle cristiane. L'ottavo e il nono libro, cioè il nucleo di questo scritto, raccolgono una serie di oracoli sibillini e

caldei, assieme a sentenze ascritte a Ermete e a Pitagora, presentati quali testimoni pagani in favore della dottrina cristiana del Dio unico. Non a caso si è voluto identificare quest'opera con la perduta *Theosophia* del manicheo Aristocrito. La struttura composita dello scritto sembra non attesti soltanto la trasformazione delle tradizioni oracolari e neoplatoniche in una prospettiva religiosa indirizzata a fondere la teurgia dei *prophetai* pagani con la rivelazione cristiana. Essa disvela anche un atteggiamento spirituale, "sophianico" del Manicheismo alessandrino, in cui confluiscono elementi gnostici pagani e cristiani. A tale proposito si conoscono le testimonianze di Efrem Siro e di Agostino, che sottolineano la presenza fra i Manichei di testi ermetici accanto ad altri tipicamente gnostici. Queste notizie si accordano con la tipologia della documentazione ritrovata a Nag-Hammadi, in cui testi ermetici, gnostici e cristiani esprimono assieme il "dogma misteriosofico" dell'identità dell'Anima con il suo fondamento divino. I caratteri della rivelazione manichea si mostrano infatti principalmente nella funzione del tutto particolare assunta dai *prophetai* precedenti l'opera illuminatrice di Mani. La stessa dimensione soteriologica del Manicheismo si riflette nei numerosi scritti di Nag-Hammadi che hanno per oggetto le rivelazioni degli Apostoli, raccolte assieme a quelle di Ermete, di Seth, di Zostriano e di Marsane. Il compito dei messaggeri celesti si esprime quindi in questi trattati nella rivelazione del cammino iniziatico verso la salvezza, che appare ritmato in un percorso graduale fatto di gnosi e di ascesi.

L'insolita unione di profetologia e ignominia mondana, alla base della logica gnostica, fonda anche letterariamente il romanticismo "gotico": nel 1820 l'ignoto Charles Robert Maturin dà alle stampe *Melmoth the Wanderer*, un sulfureo romanzo dove si propone "secolarizzata" l'idea del Re del Mondo = *Superior Incognitus*. Il manoscritto ereditato e letto da Melmoth narra le vicissitudini di un certo Stanton e dei suoi incontri con una misteriosa figura "soteriologica", che nel chiuso dell'abiezione manicomiale offre la libertà al suo interlocutore in cambio di un certo dono "animico". La misteriosa figura è il Vagabondo (forse ipostasi del giudeo vagante) deglutitore di anime, un personaggio sfuggente riconoscibile nello "straniero" de *La Casa e il Cervello* di Edward G. Bulwer-Lytton, "volto oscuro" di un altro personaggio creato dal medesimo autore, l'ermetista Zanoni, un ingannatore affine all'efebo autore del recentissimo *Les secrets de la Tara blanche*. La dimensione gnostica del mito si è ulteriormente degradata: il mondo non è solo indecifrabile frastuono, ma lo stesso Redentore è stato fagocitato nel Caos; è diventato un personaggio vagante, cioè "planetario"

secondo l'etimologia greca originaria, che esercita il suo sublime e abominevole potere sul mondo da un "centro" o "polo" occulto. Gli sprovveduti esoteristi chiamano tale luogo, cavernoso come le intimità femminili, con il nome di Agarttha sperando nei giorni dell'Avvento diabolico di essere i primi a essere sgozzati. Una caliginosa vicenda che ritorna nello strano libro di S.M. Olaf, *La vigilia dell'Eternità* (Fazi, Roma, 2001), dove troviamo uno strano gesuita (S.I. = *Superior Incognitus*!) di nome Karmohaksys (probabile anagramma di S. Markhynkos, il fenomenale protagonista dell'*affaire* IOR) alla guida di una setta il cui credo è uno strano miscuglio di Cristianesimo, culti astrali e religione egizia: il riferimento più vicino sembra essere l'"Ordine Osirideo Egizio" visto come setta cospiratrice nell'avverarsi delle profezie sull'Anticristo.

Abbiamo notato come la pressoché totalità degli scritti di Nag-Hammadi riveli tratti unitari e, sotto il profilo tipologico, concorra a definire una gnosi orientata in senso dualistico e monoteistico allo stesso tempo; circostanza che è altrimenti caratterizzata dall'inserzione, accanto a testi gnostici ed ermetici, di opere che si preoccupano di definire il vero messaggio cristiano attraverso i valori dell'ascesi e del *contemptus mundi*, della *apotagé*, la rinuncia al mondo. Tutti questi elementi ricorrono a Nag-Hammadi, non senza l'intervento di un programma e di un criterio di scelta precostituiti. È qui che forse la biblioteca copta svela gli esiti religiosi più suggestivi della cultura tardo antica: i cinquanta e più trattati di Nag-Hammadi sono espressione infatti di uno *Zeitgeist*, di un orizzonte di idee che racchiude un mondo in trasformazione. In questa collezione di scritti si esprime non tanto l'attività di questa o quella conventicola gnostica, quanto una tendenza religiosa di tipo universalistico, volta a rappresentare insieme rivelazione pagana e gnosi cristiana. Un simile interesse sincretistico, con le sue esigenze di *pietas* e *fides* missionarie, di rinuncia al mondo, di rifiuto della generazione corporea e di astensione alimentare, ha trovato nella Chiesa manichea una eco tutta particolare e un suo sviluppo indipendente nella direzione di una nuova religione che si presenta al medesimo tempo quale compiuta erede delle precedenti.

L'idea dell'Anima divina, luminosa, e della sua contaminazione nel mondo è, come abbiamo visto, tema costante nei testi gnostici. Così nello *Scriptum sine titulo* le potenze delle Tenebre, desiderando di unirsi con la sposa di Adamo, dicono:

> "Che cos'è questa Luce? Essa, infatti, assomiglia all'immagine che si è manifestata a noi nella Luce. Orsù, afferriamola, gettiamo in lei il

nostro seme (*sperma*) affinché, una volta macchiata non possa più risalire alla sua Luce, e quelli che partorirà saranno soggetti a noi [...]".

Altri paralleli a questa concezione si possono rintracciare in alcune sette di *Gnostikoi* su cui siamo informati da Epifanio di Salamina. I Nicolaiti, ad esempio, si dichiarano adepti della "Grande Madre" Barbelo, entità divina emessa dal Padre. Ella ha la sua dimora nell'ottavo cielo, ed è madre, secondo alcuni, del Demiurgo omicida Yaldabaoth, secondo altri di Sabaoth. Quando il Demiurgo, terminata l'opera della creazione, esclama nel suo ignorante orgoglio: "Io sono il primo, e tranne me non vi è altro dio!", Barbelo si manifesta (*phainesthai*) agli Arconti nella sua seducente bellezza (*en eumorphia*) per raccogliere, grazie al piacere suscitato dalla sua vista, il seme che essi emettono e in cui è contenuta la forza luminosa, al fine di raccogliere e di riunire l'intera potenza (*dynamis*) di lei dispersa nel mondo.

La caratteristica essenziale, propria alla potenza luminosa che appare agli Arconti, è dunque la bellezza, che risveglia in loro la bramosia e il desiderio, provocando l'effusione e il conseguente recupero della semenza luminosa. Così per i Simoniani la Ennoia manifesta la sua bellezza (*to kallos autes emphainousan*) agli Arconti che, presi dal desiderio, la catturano. Secondo i Satorniliani poi, dall'alto si manifesta agli Angeli una Luce sublime, che desta in essi la concupiscenza: di qui il tentativo di catturarla creando l'uomo a loro immagine e somiglianza.

Questo mitologhema, che trova un suo particolare sviluppo ed elaborazione dottrinale nella Chiesa manichea, va sotto il nome convenzionale di "Seduzione degli Arconti". Esso si situa al confine fra teologia e cosmologia, e narra in forma mitica il dramma dell'elemento spirituale rimasto *in illo tempore* imprigionato nella materia, nella *hyle*, dalla quale aspira, con insopprimibile anelito, a liberarsi. Sembra abbastanza ovvio che per la crudezza delle immagini e del linguaggio utilizzati questo mito dovette apparire sgradito e intollerabile ai Padri della Chiesa. In particolare sant'Agostino così descrive questa "nefanda" e "sacrilega" dottrina:

"Questa sublime virtù, che dimora nel naviglio delle acque viventi (*vitalium aquarum*), tramite i suoi angeli appare in sembianze di fanciulli o di vergini divine alle potenze, la cui natura è fredda e umida, sebbene esse siano schierate nei cieli. Sicuramente alle [potenze] femmine appare sotto forma di fanciulli, ai maschi invece in sembianze di giovani vergini (*virginum*). I Principi maschi o femmine della stirpe dell'umido e del freddo sono eccitati (*solvuntur*) dal variare e diversificarsi di questi splendidi e divini personaggi e ciò che in essi vi è di

> vivente (*vitale*) si allontana; quello che è rimasto poi, separato (*laxatum*), è fatto discendere sulla terra attraverso le regioni del freddo e si mescola a tutti i suoi generi [...]".

Il *Tertius Legatus*, il Terzo Inviato, il Narisahyazd/Narisafyazd dei testi manichei in medio-iranico (forme linguistiche rispettivamente medio-persiane e partiche dell'avestico Nairyo.sangha corrispondente al pahlavi Neryosang), percorre la volta celeste issato nella sua Nave di Luce, cioè la Luna, mostrandosi in sembianze androgine alle potenze demoniache incatenate: agli Arconti maschi svela la sua essenza femminile, nella bellezza e nello splendore della nudità della Vergine di Luce (in medio-iranico *kanig roshn*, corrispondente al latino *virgo lucis*); alle demonesse invece si mostra come divinità solare, nelle sembianze di un giovinetto nudo e raggiante. Tutto questo sortisce l'effetto desiderato: nel loro irrefrenabile desiderio sessuale gli Arconti maschi eiaculano le particelle di Luce sotto forma di sperma che ricade sulla Terra, e da essa nascono le piante, le quali contengono di conseguenza un'altissima percentuale di Luce. Le demonesse, già gravide per loro essenza, alla vista della bellezza dell'Inviato celeste abortiscono, dando prematuramente alla luce i loro feti. Questi ultimi, letteralmente proiettati sulla Terra, iniziano a cibarsi delle gemme degli alberi, recuperando così le particelle di Luce in esse contenute. L'idea, quindi, è che le particelle di Luce rimaste intrappolate nella Materia finiscono per trovarsi mescolate in parte nel mondo vegetale e in parte nella stirpe delle potenze demoniache.

In questo mito, ciò che produce l'innamoramento dei demoni è quindi la bellezza, cioè la manifestazione dell'Anima vivente, in medio-iranico *griw zindag*, l'*Anima viva* di Agostino, che si mostra nel suo splendore androgino alle potenze delle Tenebre.

Un'altra versione di questo mito è riportata nel *Ketaba d-'eskolyon*, il "Libro degli Scolî" dell'eresiologo siro-nestoriano Teodoro bar Koni:

> "[...] Quando i navigli avanzarono e giunsero nel mezzo dei cieli, allora il Messaggero svelò le sue forme (maschili e femminili), e apparve a tutti gli Arconti figli delle Tenebre, maschi e femmine. Alla vista del Messaggero, che era bello nelle sue forme, tutti gli Arconti furono infiammati di desiderio: i maschi per la forma delle femmine, e le femmine per la forma dei maschi; ed essi incominciarono a lasciarsi sfuggire, con il loro desiderio, la Luce che avevano inghiottita dai cinque dèi luminosi. Allora il peccato che era in loro escogitò un piano. Esso si era mescolato con la Luce che era fuoriuscita dagli Arconti, come fa un capello in un impasto, e cercava di entrare all'interno [della

Luce emessa]. Poi il Messaggero nascose le sue forme e separò la Luce appartenente ai cinque dèi luminosi dal peccato che era con loro; e cadde sugli Arconti ciò che era fuoriuscito, ma essi non lo ricevettero, proprio come fa un uomo disgustato dal suo vomito".

Una singolare interpretazione moderna di questi motivi gnostici è rintracciabile nelle opere dello scrittore e saggista francese Georges Bataille. Secondo Bataille il mito erotico si configura come esperienza ultima in quanto non è semplice rappresentazione ma consumazione totale dell'essere; il mito quindi s'identifica non soltanto con la vita – intesa come *bios* e non come *zoe* – ma con la perdita della vita, con il decadimento e la morte. A partire dall'essere demiurgico che l'ha generato (sarebbe meglio dire "plasmato") il cosmo di Bataille non è per niente un prodotto esteriore, ma la forma che questo essere indegno assume nelle sue trasmutazioni lubriche, nel dono estatico che fa di se stesso in quanto vittima oscena, in balìa della blasfemia mondana. Peculiare è una empia sequenza della *Storia dell'Occhio*:

"Quella carogna sacerdotale fu schiaffeggiata violentemente da Simona; vacillò e potemmo svestirlo. Sui vestiti, in terra, Simona accovacciata pisciò come una cagna; poi masturbò il prete e lo succhiò, mentre io entravo in lei, nel suo culo senza resistenza".

Bagliori di una eiaculazione demoniaca affini al mito della "Seduzione degli Arconti": la contemplazione della *virgo lucis* cui segue una masturbazione dagli esiti cosmogonici, rappresenta forse la concettualizzazione di ciò che usualmente va sotto il nome di "pornografia". Nel mondo contemporaneo altri punti di contatto con questa sorta di "ierodulia psichica" affiorano nell'opera dello scrittore inglese J.G. Ballard: in romanzi come *The Crystal World* (trad. it. *Foresta di Cristallo*) parla di una geografia dell'Anima vergata a partire da diagrammi astrali e immagini pornografiche; tematica esasperata in testi quali *Crash* o *The Atrocity Exhibition*. La *porneia* diventa quindi un valore emozionale che dischiude le porte dello spazio interno.

Un testo caro alla gnosi ismaelita, l'*Ummu'l-kitab*, narrando di un mare spermatico in cui galleggiano i relitti dell'archetipologia, lacera un arcano velo sapienziale: oltre si cela il soffice universo endorfinico. Una "democratizzazione del rituale" che porta in sé la propria profanazione. L'idea è afferrata da un William Burroughs neo-manicheo come l'autore dell'*Ummu'l-kitab*: i suoi "buchi di culo" parlanti sono inter-

stizi oracolari, templi antropocosmici dove si celebra, al pari di Bataille, una liturgia empia.

Le elette che nella notizia eresiologica sugli *Gnostikoi* invitano il neofita al coito molteplice, finalizzato all'oltrepassamento dei 365 Arconti zodiacali-celesti, compiono un analogo rito di palingenesi, letteralmente di "nuova creazione", inteso a dare una "nuova nascita" a un corpo e a un individuo non più sottoposti alle dolorose leggi del fato, della *heimarmene*. È forse la formulazione più antica di quel paradiso luciferico che oggi va molto di moda e "fa tendenza". Così il recente *Memmoch the Devil* della vampirofila (e un tempo pornografa) Anne Rice evoca un Eden psichedelico, coniugazione di carnalità e devozione mistica, da far invidia al più smaliziato Guerin Meschino; sì, proprio lui, il maldestro viaggiatore il cui nome svela l'identità segreta di adoratore della vulva cosmica, venerata sotto le spoglie della *Shekinà* (un connubio sia etimologico che concettuale).

A ben riflettere qualcosa di simile è la presunta "illuminazione" lisergica: Timothy Leary, primo fantasmatico patrocinatore dell'LSD, intendeva diffondere la nuova droga come una sorta di eucaristico "pasto sacro", libagione per le masse al fine di accelerarne il processo di illuminazione. Non è un caso che lo scopritore dell'LSD sia Albert Hoffmann, un adepto del mondo estatico legato a un altro gnostico eccellente, Ernst Jünger: l'idea infatti che sta dietro alla diffusione dell'eucarestia lisergica è quella di salvare gli gnostici *physei sozomenoi*, gli "eletti per natura": il pasto sacro, suscitando la palingenesi, salva i pochi già predestinati alla salvezza e danna i molti, provocando uno stato di totale oblivione nei più, soggiogati dall'illusione che diviene realtà. L'idea era già nello gnostico Basilide il quale descriveva, in seguito all'*apokatastasis* e alla reintegrazione degli eletti alla fonte luminosa, il cosmo come un agglomerato di esseri depauperati della propria coscienza, sorta di automi ignari del bene dimorante nel mondo ipercosmico.

La liturgia lisergica, ora definita "enteogena" poiché suscita la divinità dallo "spazio interno" (un universo catatonico ben descritto da J.G. Ballard), richiama la vacuità del presente: plasticamente è simile all'iniziazione "rovesciata" del protagonista de *La nona porta*, un lungometraggio di Roman Polanski basato sul capolavoro di Arturo Pérez-Reverte: si tratta de *Il Club Dumas* (Tropea, Milano, 1997), una singolare opera nella quale un testo gnostico-ermetico mai esistito, il *De umbrarum regni novem portis*, scritto dall'ancor più inesistente eretico veneziano Aristide Torchia, crea i presupposti per una sconvolgente vicenda iniziatica dai risvolti antitetici ed "inferi", dove il consegui-

mento celestiale appare rovesciato nella conquista e nell'accesso alla "nona porta". Nell'opera dell'inquietante regista troviamo ancora strani riferimenti agli argomenti da noi trattati: ci viene da chiedere infatti quale sia la vera identità di quel mefistofelico editore di nome Balkan, nome che è un calco di Barcan, un potentissimo demone evocato in italiche sette gnostico-esoteriche, ma che fa presagire altri giochi di parole, se leggiamo l'inquietante romanzo di Claudio Gatti *Il presagio*. L'ultimo Kubrick di *Eyes wide shut* ha plasmato l'aurora di questa "gnosi infinita", un lungometraggio — perlomeno esteticamente — ispirato alla pornografia di Mario Salieri. L'universo eidetico gnostico si muove in siffatta prospettiva: una logica combinatoria totalmente assurda, percepita però dall'uomo come "ordinaria normalità", ed è proprio tale senso di sicurezza generalizzato che impedisce all'uomo comune di liberarsi. Ancora, la psicofagia arcontica, cardine delle dottrine gnostico-gurdjieffiane, è oggi preda di lungometraggi come *Dark City* o *Matrix,* prova che le pseudognosi moderne si trasmettono attraverso una sorta di "pedagogia rovesciata". Qualche idealista tedesco la chiamava "eterogenesi dei fini", ma era forse troppo ottimista.

Tornando alle scritture gnostiche antiche, non c'è infine da meravigliarsi se il mito manicheo stabilisce una corrispondenza così stretta fra le particelle di Luce e lo sperma: la Luce si travasa di corpo in corpo e nella sua prigione materiale, attraverso la generazione corporea, si è potuta emancipare dai lacci oscuri della *hyle* tramite la polluzione degli Arconti. Questa concezione, legata all'aspetto seminale della Luce, ha avuto nel Manicheismo un particolare sviluppo dottrinale nell'accentuato rigorismo sessuale e alimentare (encratismo) professato dagli *electi* proprio per una motivazione ontologica (che ovviamente trascende un moralismo spicciolo) secondo cui la procreazione rappresenterebbe un'ulteriore caduta delle particelle luminose in nuove prigioni corporee. Importanti ricerche di iranistica hanno dimostrato come non esista soluzione di continuità fra le concezioni del Mazdeismo zoroastriano e quelle manichee riguardo al rapporto seme-Luce ora precisato: nelle scritture manichee si ha infatti una persistenza di motivi tradizionali della religiosità iranica, come dimostra, fra l'altro, il perpetuarsi della concezione iranica dello "splendore" luminoso e fiammeggiante, lo *x<sup>v</sup>arnah-*, che costituisce nel Manicheismo il primo elemento della pentade luminosa.

Gli antichi maestri dell'arte medica greca immaginavano che lo sperma, proveniente dal midollo spinale, fosse un fluido igneo, lo *pneuma*. Queste speculazioni mediche affondano le loro radici in una *mythische Vorstellung*, come la chiamava Geo Widengren, che si ritro-

va anche nella cultura indo-iranica. Il fondamento ideologico di tutte queste dottrine è che l'elemento più elevato e prezioso del corpo umano sia il fuoco: l'uomo in quanto microcosmo è formato, come l'universo, di quattro elementi, la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco (in ordine di importanza). L'Anima, la *psyche*, è un soffio infuocato, di conseguenza anche lo sperma è una sostanza ignea, considerato come lo *pneuma* di cui è il ricettacolo. Il seme infatti non equivale *sic et simpliciter* alla Luce, esso non è il principio luminoso, bensì è la materia che lo contiene e ne è il veicolo. Quindi, per la corrispondenza esistente fra macrocosmo e microcosmo, il Sole, la Luna e gli astri sono anch'essi composti di una sostanza affine al *pyr*, al fuoco: di lassù proviene l'identità spirituale dell'uomo e lassù quindi ritorna.

In ogni caso, salva restando la possibilità, del tutto verosimile, di un incontro con il pensiero greco, l'Iran del Mazdeismo zoroastriano deve aver fornito un contributo certamente determinante a questo punto centrale del sistema manicheo, cioè il rapporto Luce-seme, basato su dati tanto mitologici quanto fisiologici. E questo anche perché la comparazione fra le dottrine religiose iraniche e manichee in questo campo rivela un linguaggio fondamentalmente identico e un patrimonio mitico che non varia gran che. Con ciò naturalmente non si vuole negare l'apporto tutt'altro che trascurabile che il pensiero greco deve aver fornito al Manicheismo, soprattutto attraverso gli scritti e le dottrine delle sette gnostiche. Eros e cosmogonia nei miti gnostici sono come s'è visto coinvolti nella ricerca di un medesimo fine, cioè il trascendimento di questa modalità di esistenza: un paradosso, poiché la stessa energia che ha creato e alimenta l'illusione di "questo mondo" è alla base del suo annientamento.

## 6. Labirinti gnostici

Il primo grande simbolo che introduce alla *praxis* redentiva gnostica è quello di "Vita straniera". L'uomo è "straniero" al mondo e al divenire, nel senso che non gli appartiene, è uno "sconosciuto" e deve sopportare tutte le conseguenze che la "sorte di straniero" gli riserva.

All'inizio la condizione di "estraneità" si definisce in rapporto a "questo mondo", alla dimensione inautentica e ontologicamente negativa in cui lo straniero è "gettato", in sintonia con la terminologia heideggeriana. Ma in seguito, quando lo straniero si abitua all'essere-nel-mondo, la sua estraneità cambia polarità e contenuto: ormai egli è diventato "straniero" rispetto alle sue origini.

Lo straniero che cade, che è "abbandonato" nel mondo, si perde nell'estraneità, vi si smarrisce dentro; quando sopraggiunge il "sonno", l'oblio del mondo, egli dimentica questa volta la sua vera estraneità, si perde adesso nell'estraneità, nell'*heimarmene* in cui decade, in cui si sente a casa e quindi si estrania dalla sua vera origine. Strindberg nella *Sonata degli spettri* ben rappresenta quest'instabile condizione: la sofferenza e il pentimento possono fermare il corso del tempo, possono annullare il passato, fare che ciò che è accaduto non sia mai accaduto... Ma è un inganno: il bisogno metafisico non è che bisogno di morte, e i defunti, uniti nel tristo simposio, continuano a sgranocchiare all'unisono biscotti e gallette.

Vi sono dunque due "estraneità" differenti: dalla trascendenza l'uomo è stato esiliato nel mondo, rinchiuso nella prigione del "destino", dove egli si sente "estraniato", "non-a-casa"; quando invece egli è disposto, in un certo senso, ad abituarsi a questo mondo, nell'"ubriacatura" di una condizione ostile per essenza, si estrania nei confronti della trascendenza, cioè della sua vera origine divina. Lo *status* esistenziale dello gnostico nel mondo sembra così caratterizzato da un'insolubile angoscia provocata da un lato dall'alienazione del mondo riguardo alla trascendenza, al Dio che è Luce e Vita, e dall'altro dall'essere-straniero, alieno, della trascendenza rispetto al mondo e al divenire. Un racconto di Kafka, *La condanna*, esprime caoticamente e plasticamente una siffatta condizione lapsaria: un demone-padre condanna senza apparente ragione il figlio a morire affogato; sullo sfondo un inesistente amico epistolare, e una più concreta fidanzata "impalmata" dal padre, creano i presupposti per una interpretazione "gnostica" della vicenda. Come ebbe a dire lo stesso Kafka, *La condanna* evoca una "abbondante polluzione" (cfr. M. Brod, *Kafka*, Mondadori, Milano, 1978, p. 115), a dire il legame eiaculativo e liquido che nella gnosi sethiana vincola i mondi al giogo della creazione. Un testo di Nag-Hammadi, la *Parafrasi di Seem,* orientato in questa frequenza ermeneutica, s'è visto, descrive il battesimo quale vincolo acqueo e "spermatico" escogitato dall'Arconte Soldas per incatenare gli eletti, gli *pneumatikoi,* alla sofferenza della creazione. La sofferenza vissuta in una dimensione cosciente, in sintonia con quanto asseriva Strindberg, è paradossalmente l'unico e ultimo strumento recato all'uomo per paralizzare la signoria del tempo e liberarsi dai lacci mondani.

Accanto all'idea di "Vita straniera", un altro simbolo che emerge con chiarezza nella *praxis* salvifica e nella antropo-cosmogonia gnostiche è quello dei vari "mondi", anche chiamati "Eoni", che costituiscono una sorta di proliferazione del potere e della forza demoniaca in

senso spazio-temporale. La "Vita" deve dimorare da qualche parte, ma la "casa" è stata costruita in maniera inadeguata e imperfetta, essa infatti è "stretta", "oscura" e abitata da creature demoniache.

Ma il disagio e il dolore non provengono solo e sostanzialmente dallo spazio esterno: i mondi più interni all'anima umana non sono più intelligibili, l'"occhio della mente" si è oscurato per lasciare posto a un universo dove la morte ha falsificato la *palingenesia*. Nuovi corpi intrappolano lo *pneuma* luminoso: il letale oblio dispensato dal Demiurgo gnostico sortisce l'effetto insperato e da un'esperienza di natura anomala, umiliante, dolorosa, qual è quella di essere "gettati" nel divenire, da questa constatazione veritiera della presenza del male al mondo, nasce il bisogno di spiegare tale situazione di "collasso" ontologico e di uscirne, cioè di liberarsi, di emanciparsi dall'*heimarmene* e dal mondo, insomma di cercare e di trovare in qualche modo la salvezza.

La radice esistenziale della speculazione dualistica gnostica è caratterizzata dalla duplice alienazione umana: nei confronti del mondo e nei confronti della trascendenza. La lacerazione non può essere sanata se non tramite un'entità portatrice di conoscenza salvifica, di "gnosi". La *gnosis* non è una semplice conoscenza intellettuale, bensì una *paideia* salvifica, definita in relazione a una prospettiva ontologica: l'accadere umano, individuale, è infatti in rapporto inversamente proporzionale alla "crisi" del divino, all'"ignoranza" insorta nella dimensione originaria, il *Plèroma*, e nel suo effetto redentivo è del medesimo ordine ontologico.

Un limpido esempio di tale riflessione ontologica ed esistenziale sul cosmo e sull'uomo è la cosiddetta *Apocalisse di Zostriano*, un trattato affiorato dalle sabbie di Nag-Hammadi e già conosciuto negli strali di Plotino.

Lo scritto esordisce col presentare una situazione esistenziale tipica, quella di Zostriano stesso, che si è ritirato completamente dal mondo creato dal "divino" *kosmokrator* per vivere nella comunità degli eletti, gli *pneumatikoi* gnostici. Egli si è separato dalle tenebre corporee, dallo stato disordinato e fluttuante della mente e dal desiderio, passione per eccellenza femminile. Zostriano ha condannato in se stesso tutto ciò che proviene dalla "creazione" morta del Demiurgo omicida, cioè dal mondo visibile, ed ha tenuto per la comunità degli eletti discorsi sul *Plèroma*, il mondo originario meta del processo di salvezza.

Tuttavia, sembra che in questa comunità sia sorto un elemento di dissidio, che di conseguenza ha provocato l'allontanamento di Zostriano; egli infatti era un puro intellettuale, preda delle sue rifles-

sioni mentali, mentre i suoi confratelli a quanto pare erano piuttosto inclini a esaltare e a esasperare l'aspetto cultuale della gnosi, dedicandosi a oscure pratiche di *magia sexualis*, adombrate dall'allusione che Zostriano fa circa la "necessità di partorire il Rivelatore". Qualcosa di simile alla meditazione sethiana sulle "matrici" cosmiche, vulve astrali venerate in terra nella fisicità e nella segretezza del corpo femminile, in un percorso devozionale comune al tantrismo estremo dei Kapalika hindu.

Il processo di autocoscienza salvifica di Zostriano è riferito in rapporto al mondo pleromatico – divino e luminoso – e si sviluppa attorno ad alcune questioni centrali della gnosi, riassunte nei quesiti che egli incessantemente si pone: "Qual è il rapporto fra modello e copia? Tra l'esistenza separata degli Eoni divini e la loro frammentazione? Qual è l'individuazione di tutto ciò che esiste?". E infine: "Perché esiste ciò che esiste?". A tutti questi angosciosi interrogativi Zostriano non cessa di pensare ogni giorno. Eppure, sebbene sia un eletto, sebbene sia portatore e portavoce della vera gnosi, sebbene sia totalmente separatato dal caotico mondo fenomenico, l'intelletto di Zostriano non è soddisfatto, poiché ciò che gli manca è l'esperienza diretta delle realtà da lui meditate e predicate.

Per risolvere tale dilemma egli decide, dopo lungo rimuginare, di suicidarsi, e va nel deserto per farsi sbranare dalle belve feroci. La ricerca della morte violenta diventa l'ultimo e supremo strumento per approssimarsi al *Pléroma*: il suo gesto disperato, terminale, l'intenzionalità di morte non più vacuamente e intellettualmente meditata, ma realizzata nel presente piano di realtà, provoca l'intervento del mondo adamantino, che gli invia un *Soter*, un Redentore celeste. Questi, manifestandosi nella pura e chiara Luce originaria, gli rimprovera il suo gesto estremo, che avrebbe potuto avere per lui conseguenze nefaste e gli ingiunge di tornare a predicare nella comunità degli eletti, i quali hanno bisogno di essere confermati nella loro fede e nella loro *gnosis.*

Ma il messaggero iperuranico gli offre di più: un viaggio estatico sino al "Mondo degli Eoni", sopra una nube luminosa che percorre velocemente gli spazi siderali. È la "nube della gnosi", che rappresenta una sorta di esteriorizzazione e di visualizzazione del "seme" spirituale che Zostriano portava già in sé, ma che giaceva obnubilato e quindi non-manifesto nelle tenebre corporee.

A prescindere dal contenuto di siffatto trattato gnostico, che è in definitiva il contenuto mitologico-speculativo della gnosi, prendiamo brevemente in considerazione la situazione esistenziale dell'estatico e visionario protagonista dell'apocalisse. Lo gnostico sembra trovarsi di

fronte a un dilemma: egli può indifferentemente seguire la pratica rituale o darsi alla speculazione intellettualistica, ma entrambe le alternative sembrano inconcludenti, finché egli non sia capace di attualizzare, di rendere manifesta la gnosi virtualmente presente in se stesso. Essere uno gnostico non significa perciò praticare semplicemente la *gnosis* nel suo aspetto di puro processo rituale o di intensa *meditatio* filosofica. Tutto ciò è inutile e vano finché non si abbia l'esperienza diretta di ciò che si cerca, cioè di quel che si sa già, poiché ogni eletto è già potenzialmente un *Anthropos photeinos*, un "Uomo di Luce". Ciò non significa che la *praxis* gnostico-comunitaria o la meditazione intellettuale siano inutili o superflue, né che la liberazione si debba cercare nella morte volontaria, bensì la storia di Zostriano insegna che la *gnosis* è un'idea viva, vitale, e che gli sforzi dello gnostico sono relativi: quel che importa è l'incontro con la propria memoria ontologica, la "coscienza ricettacolo" del buddhismo tantrico, con il proprio "gemello" eidetico, con quella nube luminosa che plasticamente effigia lo *en to pan*, l'"uno in tutto", l'unità della creazione che al medesimo tempo è infinito spazio temporale e infinitamente piccola scintilla di Luce celata nel cuore dell'uomo.

Intellettualismo e ritualismo sembrano dunque rappresentare i due aspetti, le due "vie" della gnosi: alla prima corrisponde una motivazione esistenziale, una riflessione ontologica sull'uomo e il mondo, mentre alla seconda un atteggiamento prammatico, iterativo e cultuale. A quest'ultimo atteggiamento corrisponde a sua volta uno specifico tipo di "gnosi", quella cosiddetta "libertina", la stessa contro cui sembra polemizzare Zostriano. È indubbio che una simile attitudine rituale si sia conservata, immutata, attraverso i secoli: la sua rintracciabilità anche nella cultura contemporanea è elevata; prediletti sono i luoghi più inusuali. Esiste ancora una permeabilità di dottrine gnostiche in tutta una serie di lungometraggi come *Alien*, *Matrix*, oppure nel forse capolavoro di Dario Argento, *Inferno*.

Sette gnostiche "estreme" di area aramaica quali i Quqiti, dipingono la realtà cosmica scissa negli usuali due principi, ma aggiungendo al quadro già tragico la presenza di un simulacro inanimato, avversario del Dio luminoso e prigione somatica per la Madre dei viventi. Fa la sua comparsa in tale disagio cosmico anche una diabolica caverna, la *guhra'* dischiusa sull'abisso fluidico, il luogo di morte in cui la Madre vivente è costretta a gettare le sette vergini al suo corteggio. Oltre siffatta soglia si apre il mondo oltretombale, la triplice via sulla quale si dischiudono le "porte infernali" intraviste da Milton e da De Quincey. L'idea è ripresa nell'*Inferno* di Dario Argento:

"[...] Io Varelli, architetto in Londra, ho conosciuto le tre madri e per loro ho creato e costruito tre dimore: una a Roma, una a New York e l'altra a Friburgo in Germania [...]. *Mater suspiriorum*, Madre dei sospiri, la più anziana delle tre, abita a Friburgo. *Mater lacrymarum*, Madre delle lacrime, la più bella, governa Roma. *Mater tenebrarum*, la più giovane e la più crudele impera su New York. E io ho costruito le loro dimore oscene, scrigni dei loro segreti... Gli uomini, cadendo in errore, le chiamano con un unico, tremendo, nome. Ma in principio erano le Madri come erano le Sorelle, tre le Muse, tre le Grazie, tre le Parche, tre le Furie [...]" (cfr. *Cartografie dell'immaginario*, a cura di P. Calefato, Sossella, Roma, 2000, p. 50).

Le "nefande" dimore delle Madri ricordano in modo singolarmente inquietante le "dimore filosofali" di Fulcanelli, leggendario alchimista adepto della evanescente *Fratellanza di Luxor*, sul quale è ricalcato il nome dell'architetto Varelli. Un problema di omofonia che si definisce nella "dimora" statunitense, curiosamente dedicata al ricordo dell'esoterista armeno-caucasico G.I. Gurdjieff. Si tratta della già menzionata "pedagogia rovesciata", tipica del nostro tempo, dove con l'intento di fare il bene ogni sforzo è vanificato a favore della forza contraria. È il caso ad esempio di un volumetto "culto" dell'esoterismo nostrano, *Mémoires du sang*, sulfureo libello evocante mondi letterari coevi all'universo omosessuale e misoginico. Tema dell'opera è la riprovazione tradizionale dei "matrimoni spermatici", celebrati con entità femminili invisibili e manifeste unicamente nell'intermondo onirico. La condanna serve però a poco; si tratta infatti di uno stratagemma luciferico: "anatemizzare per affascinare". Chi non ricorda infatti il successo riscosso negli ambienti "iniziatici" dal mitico *Aurifer*, al secolo Robert Ambelain, e sancito dagli strali vergati in pubblicazioni poste a tutela della "regolarità" iniziatica?

Lucifero attende, gioioso, negli abissi... L'adepto stregonico in questo senso si associa elettivamente al *Princeps tenebrarum* e, nella familiarità con esso, vive in una condizione di soddisfacimento, traendone i poteri malefici, *archai* o *exousiai*, e sovversivi, oggetto della glorificazione mondana. Se facciamo ad esempio riferimento alla *summa* di tutta la scienza antidemoniaca cattolica, i *Disquisitionum magicarum libri sex* del gesuita Martin Del Rio, osserviamo che, discusse le modalità del patto demonico, si dà subito rilievo alle forme sessuali del rapporto istituito fra realtà terrena e regno delle tenebre. Il demonio, secondo le tesi di Del Rio, è incline a unirsi sessualmente in forma di succube con lo stregone, in forma di incubo con la strega e consumare

il coito. In quanto al corpo materiale che assume in tali unioni, è da ritenere, aggiunge Del Rio, che

> "i demoni possono prendere il corpo dei defunti, ovvero formarsene uno nuovo con l'aria o con altri elementi, dando a esso i caratteri della carne palpabile, muovendolo e riscaldandolo, fornendolo artificiosamente di sesso maschile o femminile [...] portando seco il seme assunto da altre parti e imitandone la naturale emissione [...]" (libro II, *quaestio* XV, Colonia, 1657, p. 190).

La manipolazione dello sperma, veicolo dell'essenza luminosa, è quindi al centro dell'opera dei demoni, idea dal retaggio molto antico se si pensa che il fulcro del mito manicheo, la cosiddetta "Seduzione degli Arconti", verte proprio sul desiderio che le potenze diaboliche nutrono verso il Regno dei Giardini di Luce e nella sconfitta miracolosamente racchiusa nel loro sperma. Un ascoso dilemma che è parte del lungo proemio con il quale si apre l'inedito romanzo di Franco Canova, *Trasmigrazioni*:

> "[...] sono sempre stato attratto dalle mutandine colorate delle ragazze. Quando mi trovo di fronte a un pube, il mio sguardo scivola insensibilmente e inesorabilmente verso la periferia, lì dove si smarrisce la tenebra gnostica [...] provo a immaginare come potrebbe essere quel paesaggio segreto, cosa si cela dietro a quel sottile ramo di stoffa iridata, nel sacello delle candide e umide labbra fiamminghe; cosa abbia significato contemplare l'immagine di quel definito e luminoso triangolo rovesciato.
> Yoni, fica [...] credo l'atto creativo non consista tanto nell'attimo dell'eiaculazione, quanto in un prima, in un tempo antecedente in cui i corpi sono concepiti, plasmati mentalmente, ma anche sezionati, smembrati, ossificati, per lasciar sopravvivere solo un ritratto, un'icona noetica, una figura interiore, un lembo di cielo barattabile con un frammento di desiderio. È allora che l'immaginazione si attiva nel ricostruire quei dettagli esclusi, sforbiciati via: la parte celata di un nudo scenario e preludio alla dissoluzione.
> Forse perché sono morbosamente interessato più al processo creativo, demiurgico, che all'opera compiuta, mi piace evocare nella mente ciò che è stato sacrificato, l'altra faccia della Luna: è l'equilibrio fragile di un'opera d'arte concepita, plasmata, modellata nell'Anima, superando la barriera invalicabile, oggettiva della Materia: la sfida è dunque fra la prigionia dello sguardo, circoscritta fra quattro angoli geometrici, in due dimensioni, e l'appello perentorio dell'immaginazione a ricostruire un tutto [...]".

I miracoli, i fenomeni paranormali in genere dovrebbero renderci coscienti del *sogno collettivo* in cui viviamo; in realtà però avviene il contrario e i rari momenti di "coscienza profonda" ci illudono del meraviglioso rendendoci schiavi di una fantasia miasmatica. È l'invalicabile differenza fra "fantasia" e "immaginazione" risolta nella necessità conviviale di quattro parole che oggi non contano più nulla. Sotto questa prospettiva gli antichi gnostici si possono definire, con Jung, gli antesignani della moderna psicologia del profondo. Ma queste sono solo parole, inganni, la vera realtà va ben oltre i giochi retorici o la rituaria a sfondo sessuale, l'anelito gnostico va oltre le limitazioni del presente alla ricerca di una dimensione iniziale, un Paradiso perduto in cui quietare il personale dolore per un orizzonte negativo. Mente e sessualità sono quindi aspetti complementari di una ricerca infinita, sono veicoli da non confondere con il fine auspicato; quando per caso si verifica una simile sovrapposizione il risultato trascina l'adepto verso il basso, verso quella dimora alchemica che si è trasformata in un sacello infernale.

## 7. Mutazioni gnostiche

Il punto di partenza dello Gnosticismo è il dilemma dell'uomo: la sua origine, la sua natura, il suo fine. Questo problema ha la sua scaturigine in una visione del mondo, dell'uomo e di Dio grandiosa ma allo stesso tempo terrificante: un'idea altissima di Dio, desunta dal monoteismo giudaico e tradotta in espressioni che indicano la sua infinita distanza dalla natura e dal tumulto degli esseri materiali: *Sige* il gran Silenzio e *Bythos*, l'Abisso. Un'idea bassissima della materia, concepita come intrinsecamente malvagia, un elemento esiziale innervato nell'interiorità dell'uomo, il quale legandosi a essa si perverte e si allontana da Dio.

Il dilemma dell'uomo si riflette in una molteplicità di domande: qual è l'origine della Materia? Un Dio perfetto ha mai potuto creare un essere per sua natura malvagio? Qual è l'origine del male nel mondo e nell'uomo? È forse Dio stesso che l'ha infuso nella natura? Può l'uomo liberarsi dal male? Come si libererà l'uomo dal mondo materiale e come diventerà partecipe del mondo spirituale, del mondo divino? Chi è il Salvatore e in che consiste la salvezza? Qual è il criterio di comprensione e di giudizio per capire l'attuale situazione dell'uomo e del mondo? Un tale criterio può dimostrarsi verità rivelata?

Alla base della problematica gnostica, come postulato iniziale di tutto il sistema, c'è il dualismo, l'opposizione fra Dio e la Materia, fra il divino e l'antidivino. Esso non è in genere un dualismo radicale, ha infatti, nella versione cosiddetta "siro-egizia" o "aramaico-egizia" del mito, un sostrato emanatista. Pur essendo Dio e il mondo materiale incompatibili e opposti, il mondo ha avuto origine da Dio per emanazione: non un'emanazione armonica nella quale la periferia è unita all'inizio attraverso una sequela di esseri intermedi, ma un'emanazione che ha subito una brusca interruzione a causa di una "caduta", una "scissione del divino", una frattura fra le emanazioni divine (Dio e gli Eoni da lui creati) e il mondo delle emanazioni antidivine (Demiurgo, Arconti, cosmo, materia), ambedue in degradazione progressiva.

Si tratta di un dualismo anticosmico ed escatologico: il male è questo mondo, la realtà fittizia di tutti i giorni, la cui sostanza non è stata creata da Dio. Il mondo rappresenta la crisi, il collasso ontologico di Dio; il mondo esclude Dio, mentre Dio – cioè la sua essenza luminosa – mette fine al potere che il mondo esercita sull'uomo, nell'attesa di metter fine al mondo stesso. Questo dualismo rispetto al mondo e all'uomo si esprime in un'antitesi cosmologica e antropologica, nell'opposizione cioè della scintilla (*spinther* o *pneuma*) divina, caduta o immessa dall'alto nel cosmo o direttamente nell'involucro somatico dell'uomo (nel suo *sperma*).

Dio è unico, assolutamente separato dagli esseri materiali, trascendente e sconosciuto, è talvolta nominato come Silenzio o Abisso. La sua trascendenza implica una totale estraniazione, lo sfuggire cioè a qualsiasi analogia con il mondo empirico, caratterizzato dal continuo avvicendarsi di generazione e corruzione. Come tale egli è inconoscibile.

Si tratta di un Dio essenzialmente latente, che si rivela attraverso emanazioni successive. L'emanazione secondo gli gnostici "è la manifestazione, fuori dell'emanante, di colui che viene emanato" (cfr. Ireneo, *Adversus haereses*, II, 13, 6). Esito del processo di emanazione sono la separazione (*separatio*, *chorismos*), l'allontanamento e la degradazione qualitativa (*descensio*, *deminoratio*) in modo progressivo rispetto all'emanante (cfr. Ireneo, *Adversus haereses*, II, 13, 4-7; 17, 9). Il prodotto dell'emanazione viene detto comunemente "Eone", "Cielo", "Angelo", trasformazione della potenza luminosa in senso spazio-temporale. Questi esseri intermediari fra Dio e la Materia, eterni anch'essi, emanano da Dio a coppie, maschio e femmina, formando una *syzygia*, una entità androginica che a sua volta genera altre entità bisessuate. La serie totale di tali Eoni costituisce quello che gli gnostici chiamano *Plé-*

*roma*, la plenitudine. A un certo punto del depotenziamento emanativo avviene una "caduta", che suscita una specie di "salto quantico": la distinzione fra il mondo delle emanazioni divine (il *Pléroma*) e il mondo delle emanazioni antidivine, il *kenoma*, il "vuoto". L'Eone a cui si deve la tragica *hybris*, detto in genere *Sophia*, emana una serie di Eoni inferiori, uno dei quali è il Demiurgo omicida Yaldabaoth, il "Padre del Caos", il Dio degli Ebrei e del Vecchio Testamento, creatore somatico del cosmo e dell'uomo.

Il problema dell'uomo, scaturigine della riflessione gnostica, è anche fulcro di altri sviluppi dottrinali. L'antropologia gnostica sviluppa infatti una dottrina, detta dei tre tempi, in quanto la situazione attuale dell'uomo viene spiegata in rapporto all'origine del mondo e in rapporto al suo destino spirituale, che dovrebbe essere ipercosmico. L'antropologia gnostica è quindi strettamente collegata alla cosmogonia, alla soteriologia e alla cristologia, e le giustifica.

Le potenze demiurgiche o Arconti creano l'uomo e v'imprigionano lo *pneuma* o "spirito", la scintilla divina caduta o immessa dal mondo divino. Per rendere lo "spirito" sicuramente inefficace essi immettono nell'uomo anche un vincolo astrale, una *psyche*, un'"anima" che lo trattenga nella Materia. C'è dunque una tricotomia nell'uomo: lo "spirito", la *psyche* e il corpo. Lo *pneuma*, che proviene dal mondo divino e a esso appartiene, è prigioniero della *psyche* e del corpo umano, dello spazio e del tempo, sotto il governo dispotico del Demiurgo omicida e degli Arconti. In alcuni sistemi gnostici si dà posto a una sorta di peccato originale, considerato come peccato sessuale di Eva, maldestra seduttrice di Adamo, oppure come stupro primordiale consumato dagli Arconti.

Solo la "gnosi", la conoscenza dei misteri divini, la conoscenza cioè della propria situazione cosmica e del destino che lo attende, potrà liberare lo spirito dell'eletto, il *teleute*, dalla Materia. La conoscenza di chi eravamo, di cosa siamo diventati, di dove eravamo, di dove siamo stati gettati, di dove andiamo e da cosa veniamo redenti (cfr. Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2 = Sagnard, p. 202), la scoperta che il "Regno di Dio" è in noi, è una conoscenza anamnestica della propria origine divina, del proprio essere continuamente sulla via della salvezza verso se stessi in quanto si è Dio. È il mito gnostico, riflesso e oggettivazione del destino umano, inverantesi nella conoscenza di sé che apre alla salvezza. Il salvato è quindi colui che dopo aver ritrovato se stesso, la propria origine e il proprio fine, e aver rifiutato nella *apotagè* il mondo della materia e della carne, segue il richiamo del Salvatore, del Cristo vivente, in se stesso: solo chi è stato scelto ed è "degno"

(*axios*) della rivelazione, è nel suo essere più profondo unito a Dio e può perciò sperare nella salvezza, nel ritorno del suo "Io divino" nella sua "patria" alla fine del mondo. Una rivelazione che le cerchie gnostiche dicevano, dopo il Redentore, tramandata dalla Maddalena, lasciva depositaria di una *traditio gnostica*, che ha nel mistero luminoso e spermatico un elemento centrale.

Non tutti gli uomini sono "scelti" per la conoscenza salvifica, rispetto alla quale essi – secondo i Valentiniani – si scindono in tre livelli, conseguenza della tripartizione antropica in corpo (*hyle = sarx*), *psyche* e *pneuma*; gli hylici, cioè la maggioranza degli uomini, dominati dall'ignoranza e vincolati alla bruta genitalità, non sono in grado di penetrare il mistero dell'uomo e sono condannati perciò alla perdizione; gli psichici, in minor numero, pur dominati da passioni e vacuità mondane, sono perlomeno in grado di decidersi fra dannazione o salvezza, alla quale giungono con la osservanza delle prescrizioni della Chiesa; pochi sono invece gli *pneumatikoi*, coloro nei quali è insufflato lo "spirito", che sono Luce e che possono parlare mossi dalla Luce, i soli che possono insinuarsi nelle profondità dell'essere, i "salvati per natura", *physei sozomenoi*, l'elite dell'umanità su cui poggia la speranza del cosmo.

L'escatologia individuale – rinascita o *palingenesia* – ha nello Gnosticismo un posto determinante. È adombrata nel mito della salita dell'Anima luminosa, l'ascensione celeste allestita da una rituaria magica e iniziatica la cui finalità è la vanificazione delle sfere planetarie (= Arconti) e la comunione con il mondo luminoso. Vicenda plasticamente rievocata in un trattato cosmogonico di Nag-Hammadi, secondo il quale la "Luce ritornerà alla sua origine; e lo splendore dell'Ingenerato si manifesterà e riempirà tutti gli Eoni, quando la profezia e la storia di quelli che sono Re si adempirà e sarà raccontata da quelli che saranno chiamati 'perfetti'. Quelli invece che non sono diventati perfetti nel Padre Ingenerato riceveranno i loro splendori nei loro Eoni e nei Regni immortali. Essi comunque non saranno mai privati del Regno. Poiché è necessario che ognuno vada nel luogo dal quale è venuto. Ognuno infatti manifesterà la sua natura per mezzo delle sue opere (*praxis*) e della sua gnosi" (*Scriptum sine titulo*, II, 5, 175, 4-17).

Le anime degli gnostici sono in viaggio verso la *Meter he photeine*, la "Madre lucente" posta al sommo della scala cosmica. Sotto il grembo della Madre lucente, come nella visione "caldaica" di Hekate, si trovano gli astri. Una lettura parallela dello *Scriptum sine titulo* di Nag-Hammadi e di Ireneo, *Adversus haereses*, I, 30, 3 conferma questa congettura: qui è la *Sophia* gnostica che si dilata in forza della sua Luce

"come un'immagine celeste dotata di grandezza impensabile", generando il cielo con il suo corpo. Una visione che evoca la splendida nudità di Iside nel *Poimandres* ermetico, poi rivestita dalle sette sfere planetarie.

L'incontro fra la Madre suprema, la "Madre del tutto", e l'Anima luminosa si ritrova ancora nell'episodio del ricongiungimento fra Madre e Figlio nei testi manichei iranici e, prima, nell'incontro fra l'anima del pio zoroastriano e la *daena*, descritta nell'avestico *Hadoxt Nask*. In tutti questi episodi si ritrova una coincidenza fra morte e iniziazione che l'esperienza estatica e apocalittica presuppone e che si esprime in maniera caratteristica nell'ascensione celeste del Redentore gnostico, cioè nel rapporto implicito che esiste fra Inviato terreno e Inviato celeste.

L'escatologia individuale implica quella universale, la fine del mondo e dei corpi quale separazione definitiva del divino dal non-divino. Si conclude con questo atto un processo irreversibile: lo Gnosticismo esclude la risurrezione dei corpi, la ciclicità somatica è intesa unicamente quale via di perfezionamento degli hylici, progressivamente mutanti in psichici e pneumatici. Una illuminazione recepita dalla poetica di J.L. Borges ne *La Casa di Asterione*, vero piccolo capolavoro di dottrina gnostica. L'abilità di Borges è creare un intreccio in poche righe, una attesa sospesa: Asterione è il crudele Minotauro cretese, scaturigine della foia genitale di Pasifae e Demiurgo bicorne, Re del Mondo che attende il proprio Redentore (= Teseo) al centro del Labirinto. Così prendono forma i pensieri visionari del Minotauro: "Tutto esiste molte volte, infinite volte; soltanto due cose al mondo sembrano esistere una sola volta: in alto, l'intricato Sole; in basso Asterione. Forse fui io a creare le stelle e il Sole e questa enorme casa [= Labirinto], ma non me ne ricordo [...]".

C'è un giovane poeta "neognostico", Luca Ragagnin, che in una personale rivisitazione della più antica teurgia oracolare (= *La balbuzie degli oracoli*, Manni, Lecce, 2003), ha cantato questa fatale segregazione con inesorabile lucidità; non solo, i suoi testi infondono linfa poetica in un noto gruppo musicale torinese, i Subsonica.

Nell'ultima fatica dei torinesi Subsonica, *Terrestre*, oltre a tutta una serie di testi molto interessanti sia dal punto di vista contenutistico che musicale, trova posto una suggestiva "preghiera gnostica" dal titolo *Le serpi*:

"Madre
veglia e proteggimi,

cresce il buio sopra di me.
Torna
per riconoscermi,
il sangue
di un'altra semina.
Non so chi sono più.
Serpi
madre mi chiamano,
lingue scure si posano.
Non so chi sono più
non so chi sono più.
Tu che sai
sai cosa c'è più in là
tu prega
e salvami.
Madre
veglia e ascoltami
Madre
le serpi entrano.
Non so chi sono
non so chi sono più.
Tu che sai
cosa c'è più in là
tu prega
e salvami
e salvami...".

Chi ha un minimo di dimestichezza con le tematiche del dualismo antico avrà sicuramente riconosciuto i tratti fondanti il mito gnostico.

Il nostro universo è l'universo della scissione in cui nulla è "reale", tutto è creato affinché l'uomo soffra in balìa di potenze a lui oscure. Il cosmo è creato secondo gli gnostici da un Creatore inferiore, un Demiurgo maldestro e ignorante. L'uomo nella sua finitudine somatica deve comprendere quindi la propria vera identità, ciò che era *ab initio*, prima di giungere in questo mondo e in questo corpo, entrambi creati dal Demiurgo. Deve percepire la "mancanza", la condizione lapsaria in cui vive oggi, nell'istante demiurgico, e deve conoscere la "via" per fuggire, per emanciparsi dal tempo e dallo spazio. Diventano così molto importanti i due momenti della discesa e dell'ascesa, della catabasi e dell'anabasi della scintilla luminosa dimorante nell'uomo, in riferimento al passato e al futuro. La vicenda soteriologica si definisce in relazione allo spazio e al tempo, poiché se il male profondo è cercato nella spazialità della "creazione malvagia" operata dal Demiurgo omi-

cida, la salvezza dev'essere cercata nello spazio ipercosmico, nella "terra luminosa" del Manicheismo, cioè in un "tempo senza tempo" dimora di un Dio che non è il creatore di questo mondo, ma vive *ab aeterno* in un'altra modalità di esistenza.

La Luce è la sola "figura" del Padre, e l'uomo sembra aver smarrito il ricordo del suo essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Egli vive in una dimensione inautentica, lacerato in una duplice alienazione ontologica: l'uomo infatti è "straniero", estraneo al mondo, luogo in cui alberga il nulla, il *kenoma*, ma allo stesso tempo ha dimenticato di essere parte di un mondo luminoso e celeste, il *Pléroma* gnostico.

Questa condizione d'instabilità e di caduta è vissuta nella poesia di Ragagnin in un appello alla "Madre" cosmica: in essa è facile riconoscere la *Meter he photeine*, la "Madre luminosa", dea della sapienza ed effluvio di Luce immacolata che presiede ai sette cieli inferiori dominati dagli Arconti affamati di Anime. Il "sangue di un'altra semina" allude alla stirpe di Seth (l'"altra stirpe"), la progenie dei "salvati per natura" (*physei sozomenoi*) la cui connaturalità con la Luce del *Pléroma* rende immuni, nella sofferenza, dagli attacchi del Demiurgo.

È l'esito di un rapporto contrastivo con le "serpi": nei testi gnostici il Demiurgo omicida Yaldabaoth è una sorta di drago transessuale. Ciò non esclude una visione positiva del Serpente: nel sistema triadico dei Perati, il Serpente è il Figlio intelligibile, che in sempiterno movimento deve mediare fra l'immobilità del "polo encefalico" e il continuo cangiamento della Madre-Materia; è la *mega thauma*, la "grande meraviglia" che occhi fortunati vedranno stagliarsi al maestoso inizio del cielo. Secondo alcuni (cfr. Ireneo, *Adversus haereses*, I, 30, 15) la stessa Madre gnostica *Sophia* si trasformò in Serpente, diventando nemica del Demiurgo e recando la "gnosi" all'umanità. È un "Serpente che è in noi". Un'ambuiguità costante che richiama la simbolica della lirica di Ragagnin: l'estasi primaria è ancora quella della "caldaica" Hekate, che è *zonodrakontis*, la dea "cinta di serpenti".

Gli *Oracoli Caldaici* sono l'unica testimonianza diretta di una tradizione esoterica che coniugava metafisica e magia in un insieme inscindibile: la *vis* teurgica consisteva in una *mageia* in grado di evocare gli dèi attraverso gli incantamenti rituali, probabilmente con il fine di favorire l'evoluzione spirituale dell'iniziato, che dal mondo materiale si innalzava alla Luce intelligibile. Una tematica che il Ragagnin ha già frequentato nella sua personale rivisitazione degli *Oracoli*. Una suggestiva silloge in cui estasi antiche e angosce contemporanee paiono unite nella ricerca di un'anelante fuga dal labirinto mondano.

La "Luce generata dal Padre" è scaturita da *Aion*, l'Eternità dell'istante. *Aion* attingendo al "fiore noetico" (*noou anthos*) può cogliere il *Nous* del Padre e con un eterno movimento rotatorio recarlo alle sorgenti dell'essere e ai principi cosmici. Questo moto circolare, turbinante, nella teurgia degli *Oracoli* corrisponde cosmologicamente alla "trottola" (*strophalos*), la "ruota magica" di Hekate, la *pegaia psyche* caldaica, il cui dominio celeste, ellittico, è l'*anima mundi*, la "Croce di Luce" sulla quale viene trafitto il Redentore cosmico. La vita del cosmo, suggerisce la poetica gnostica di Ragagnin, deriva dalla vita della "Vergine della Luce", che sappiamo svolgere un ruolo sotericamente analogo nei testi di Nag-Hammadi e nel Manicheismo. Nei testi manichei di espressione iranica troviamo la *Madar i zindagan*, la "Madre dei viventi", che accoglie nelle sue braccia il *Soter* ormai libero dai famelici lacci della Tenebra serpentiforme. Una circostanza che spinge alle estreme conseguenze la gioiosa ansia innologica, così la "Madre" è celebrata come *Theos gynomorphe*, "Dio dalla forma femminile".

L'immagine della Luce che fluisce dall'alto della "grande sorgente" è un concetto tipico che troviamo fra le paludi dell'Iraq e dell'Iran, a Sud di Bagdad, alle foci del fiume formato dalla confluenza del Tigri con l'Eufrate, lo Šatt al-'Arab, e nel Kuzistan, sulle rive del fiume Karun, dove vivono ancora ai giorni nostri i discendenti di un'antica religione gnostica. Il loro nome, Mandei, è la traduzione aramaico-orientale del greco *Gnostikoi*: essi sarebbero cioè gli "gnostici" per eccellenza. La sorgente luminosa è chiamata "acqua vivente del Giordano" che scaturisce dalla "prima grande luce", la fonte della gloria luminosa: questi epiteti designano fra i Mandei il nome segreto della "Madre" celeste: *Aina usindirka*, letteralmente "Sorgente e palma da dattero". Lei è la "matrice" (mandaico *tanna* < medio-persiano *tan* "corpo") di fuoco da cui procede l'acqua di vita, dilagante aspetto femminile della forza creatrice. È la Madre gnostica Redentrice che si rivela in un trattato di Nag-Hammadi, il "Tuono. La mente perfetta" (*Bronte*), nelle sembianze di "prostituta e santa", "vergine e maritata". Nel *Ginza*, il testo sacro dei Mandei, ella battezza il *Soter* Hibil-Ziwa ("Abele-Splendore" = Seth) con le rilucenti acque dei 365 fiumi giordani che compongono il mondo superiore: una figurazione che i Mandei condividono con l'iranica Ardvi Sura Anahita, la dea liquida padrona dello *x<sup>v</sup>arnah*, lo "splendore fiammeggiante"; il suo fiume che dalla cima del monte Hukairya, al centro dell'ecumene, scorre giù sino al "mare" onirico Vouru.kaša, contiene tanto *x<sup>v</sup>arnah* quanto tutte le acque della Terra.

Jung ha richiamato questa religiosità nei suoi *Sermoni*: "Sono una Stella come te, / nascente con la mia Luce. / Dal profondo". Il misterico psicologo – come Ragagnin – meditava su *Aion* eternamente risorgente dal seno della Vergine: un'iniziazione alessandrina che implicava una vera e propria messa in scena teatrale. Gli officianti simulavanno i tuoni e i fulmini di un Caos iniziale. Gli dèi erano effigiati da pupazzi in forma umana. Specchi imitavano stelle cadenti e teofanie: ciò rendeva possibile sperimentare l'intimo *apathanatismos*, l'"immortalizzazione", il fine del viaggio celeste. La meta ultima era la visione "faccia a faccia" di *Aion*.

Pur con sfumature diverse, la poesia di Luca Ragagnin evoca tutta questa sequela di vissuti arcaici. Tutti questi elementi, miranti a introdurre il lettore (o l'ascoltatore, poiché di brano musicale in definitiva si tratta) nella sacralità delle origini, si articolano in una semantica nuova. Non si tratta solo del ricorso ad alcune immagini "archetipiche", è all'opera invece una modalità di pensiero che intende sintetizzare mentalità "gnostica" e poetica contemporanea. Il dato nuovo della metafisica di Ragagnin, rispetto al quadro "gnosticizzante" enunciato, risiede proprio nel perfetto equilibrio fra immagini e parole, il bilico fra salvezza e oblio.

**SERGE HUTIN** (1927-1997), massone, raggiunse i più alti gradi del Rito Scozzese prima di ricostituire l'Ordine massonico ermetico del rito egiziano, creato e praticato da Cagliostro, del quale fu presidente onorario. Autore di decine di opere sull'esoterismo e le scienze occulte in generale, Hutin non scrisse solamente libri o articoli molto ben documentati ma anche in prima persona visse gli argomenti oggetto dei suoi studi. Le Edizioni Mediterranee hanno pubblicato il suo saggio *Governi occulti e società segrete.*

---

**Serge Hutin**

**LO GNOSTICISMO**

**Culti, riti, misteri**

*con un'Appendice di Ezio Albrile*

HUT 04532/70

I termini "gnosi" e "gnosticismo" designano i differenti sistemi di pensiero che agli albori della tarda antichità hanno cercato di armonizzare i fondamenti salvifici della misteriosofia ellenistica e della religiosità orientale con il nascente Cristianesimo. La "gnosi", che in greco significa "conoscenza", è quindi un sistema sincretistico in cui confluiscono le più variegate tradizioni religiose, inclini a dimostrare un unico assunto: la "discesa" e l'imprigionamento nel nostro mondo di un principio spirituale superiore, una scintilla luminosa che solo attraverso la vera "conoscenza" l'uomo può ritrovare in se stesso. Il mito centrale dello gnosticismo è così espressione di una "nostalgia" delle origini, una sorta di desiderio dal quale si sviluppa una colpa anteriore che porta alla creazione dell'uomo e del mondo, intesi entrambi quali carceri dell'anima divina.
Questo libro prova a raccontare tutto questo in un documentato percorso intellettuale che spazia dal mondo antico sino all'età contemporanea, attraverso il romanticismo, il simbolismo e il surrealismo.
Il saggio di Ezio Albrile oltre a presentare una accurata storia degli studi sullo gnosticismo, approda a una attenta analisi del fenomeno gnostico in aree culturali (letterarie, musicali e cinematografiche) sino ad ora poco frequentate.

**€ 14,90**



ISBN 978-88-272-1868-6

